UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1896.

1087

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Königl. Akademie zu Münster i. W.

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

38779
35/2/97

IX. Band. Jahrgang 1896.

Fulda 1896.

Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

B
3
P75
Bd.9

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

IX. Jahrgang. 1896.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Adlhoch O. S. B., B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm	280—297
2.	Bach, J., Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte	411—426
3.	Cathrein S. J., V., Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen	121—135
4.	Geyser, Die philosophischen Begriffe von Ruhe und Bewegung in der Körperwelt, entwickelt im Anschluss an die Versuche an der Atwood'schen Fallmaschine	427—436
5.	Gutberlet, C., Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz?	1—17, 153—170
6.	Kohlhofer, M., Zur Controverse über bewusste und unbewusste psychische Acte	313—321
7.	Paqué, B., Zur Lehre vom Gefühl	18—31, 171—186, 298—312
8.	Schmid, Al. v., Das Causalitätsproblem	265—279
9.	Schütz, L., Der Hypnotismus	32—53, 136—152, 373—390
10.	Uebinger, J., Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus	54—66, 391—410

II. Recensionen und Referate.

1.	Adickes, E., Kantstudien (B. Adlhoch O. S. B.)	75—77
2.	Baumgartner, M., Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne [Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. II, 1] (J. A. Endres)	191—193
	Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. M.-A. II, 1 u. 2 (S. 2 u. 8).	
3.	Bödder S. J., B., Theologia naturalis [Cursus phil., IV.] (J. W. Arenhold)	332—334
4.	Boirac, E., L'idée du phénomène (F. X. Pfeifer)	194 f.
5.	Braun S. J., C., Ueber Kosmogonie vom Standp. christl. Wissenschaft etc. (C. Gutberlet)	322—330
6.	Bullinger, A., Das Christenthum im Lichte d. deutschen Philosophie (P. Schanz)	67—70

Seite

7. Cathrein S. J., V., Philosophia moralis ed. 1. u. 2. [Curs. phil., V.] (J. W. Arenhold) . . . . . 330—332
Cursus philosophicus, S. 5, 7, 12, 13, 16.
8. Doktor, M., Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik [Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. II, 2] (J. A. Endres) 193
9. Eisler, R., Geschichte der Philosophie im Grundriss (J. W. Arenhold) . . . . . 87—89
10. Esser O. P., Th., Die Lehre des hl. Thomas v. Aq. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 437—448
11. Filkuka, L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles (M. Kappes) . . . . . 79—83
12. Frick S. J., C., Logica [Curs. phil., I] (J. W. Arenhold) . 187—189
13. —, Ontologia [Curs. phil., II] (J. W. Arenhold) . . . . 189 f.
14. Fugger-Glött S. J., H. J., Der alte Christus-Glaube voll und ganz auf der Höhe des 19. Jahrhunderts [Kreuzfahrerblätter II.] (J. D. Schmitt) 460
15. Glossner, M., Der Gottesbegriff in der neueren und neuesten Philosophie (P. Schanz) . . . . . 343 f.
16. Haan S. J., H., Philosophia naturalis [Curs. phil., III.] (J. W. Arenhold) 190
17. Johannesson, P., Das Beharrungsgesetz (C. Gutberlet) 453 f.
18. Kirchner, Fr., Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart (J. W. Arenhold) . . . . . 457 f.
19. Lévy-Bruhl, La philosophie de Jacobi (A. Otten) . . 203
20. Löwenthal, E., Geschichte der Philosophie im Umriss (J. W. Arenhold) . . . . . 457 f.
21. Louis, G., Thomas Morus und seine Utopia (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 192 f.
22. Martius, G., Beiträge zur Psychologie und Philosophie 1. Bd. 1. Heft (C. Gutberlet) . . . . . 451 f.
23. Müller, J., Das Wesen des Humors (C. Gutberlet) . 195 f.
24. —, Die Seelenlehre Jean Paul's (A. Otten) . . . . . 91 f.
25. —, Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart (A. Otten) . . . . . 89—91
26. Natorp, P., Die Ethika des Demokritos (v. Hertling) . 70—72
27. Nossig, A., Ueber die bestimmende Ursache des Philosophirens (P. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 201 f.
28. Novaro, M., Il concetto di Infinito e il problema cosmologico (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 83 f.
29. Ommer, El., L'amitié (C. Gutberlet) . . . . . 203—205
30. Pesch, S. J., Tilm., Christliche Lebensphilosophie (J. D. Schmitt) 205
31. Petrone, I., La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania (J. W. Arenhold) . . . . . 84—87
32. Schanz, P., Apologie des Christenthums, 2. Aufl. I. Bd. (A. Otten) . . . . . 196—198

Seite

33. Schütz, J., Der Darwinismus und die Ergebnisse der Naturforschung (P. Schanz) . . . . . 342 f.
34. Schneider, W., Das andere Leben, 4. Aufl. (C. Gutberlet) 452
35. Schwarz, H., Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode (Al. v. Schmid) 338—342
36. Sickenberger, C., Ueber die sog. Quantität des Urtheils (C. Gutberlet) . . . . . 336 f.
37. Stöckl, Alb., Lehrbuch der Apologetik (A. Otten) . . 198 f.
38. Stöhr, A., Die Vieldeutigkeit des Urtheils (C. Gutberlet) 334—336
39. Straub, J., Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner (C. Gutberlet) . . . . . 78 f.
40. Thiele, G., Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (C. Gutberlet) . . . . . 344—347
41. Weinmann, R., Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien (C. Gutberlet) . . . . . 449—451
42. Wernicke, A., Kant . . und kein Ende (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 72—75
43. Wrzecionko, R., Das Wesen des Denkens (C. Gutberlet) 448 f.
44. Wulf, M. de, Études sur Henri de Gand (J. D. Schmitt) 347

III. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für speculative Philosophie . . . . . 97—99, 351—354
2. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 215 f., 478 f.
3. Natur und Offenbarung . . . . 104—106, 213—215, 362—364
4. Philosophische Studien . . . . . 206—209, 461—468
5. Revue Néo-Scolastique . . . . . 359 f.
6. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 99—104, 479—481
7. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 92—95, 348—351
8. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) . . . 216
9. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . . . 360—362
10. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 95—97, 354—359
11. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnes-Organe . . . . . 209—213, 468—477

IV. Novitätenschau des Jahres 1895.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher der Philosophie . . . . . 217 f.
   b) Philosophische Zeitschriften . . . . . 218—220
   c) Sammelwerke u. einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 220—224
   d) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 225—228

Seite

2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher 228
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 228 f.
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher 229
   b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 230—234
   c) Beiträge zur rationalen Psychologie 234
4. Naturphilosophie und Anthropologie . . . 234—238
5. Theodicee 238
6. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 239
7. Ethik und Rechtsphilosophie; Völkerrecht und Gesellschaftslehre.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 239 f.
   b) Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie . . . . 240—242
   c) Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 242—245
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 245 f.
9. Religionswissenschaft.
   a) Religionsphilosophie . . . . . 246 f.
   b) Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 247 f.
10. Geschichte der Philosophie.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 248 f.
   b) Beiträge:
      α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 249 f.
      β) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 250 f.
      γ) Zur neueren Philosophie 251
      δ) Zur neuesten Philosophie . . . . . 252 f.

V. Miscellen und Nachrichten.

1. Die Function des Kleinhirns 484
2. Die Ueberwindung des mechanistischen Materialismus . 112—120
3. Die Willensfreiheit durch magnetischen Chemismus erklärt 259—262
4. Doppelempfindungen . . . . . 254—259
5. Ein Beispiel „irriger Evidenz" (A. Linsmeier S. J.) . 107—111
6. Eine neue Theorie des Lebens . . . . . 365—370
7. Ist die Schilddrüse ein zweckloses schädliches Rudiment? 370—372
8. „Kantstudien" 483
9. Ueber Fortschritte in der Atomenlehre . . . . . 262—264

Nekrologe.

Ausonio Franchi (Cristoforo Bonavina) 264
Albert Stöckl 484

Berichtigung.

S. 63 Z. 2 (Text) von unten ist zu lesen: „mehr als $^{10}/_{71}$" statt: „mehr als $^{10}/_{70}$".

Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz?

Vortrag, gehalten zu Fulda am 2. Oct. 1895 auf der XIX. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Der alte crasse Materialismus verliert unter den wirklich wissenschaftlichen Naturforschern und Philosophen immer mehr an Boden; man fängt doch allmählich an, einzusehen, dass die Gedanken keine Bewegungszustände der Materie sein können; es stellt sich doch gar zu klar heraus, dass sie nicht mit chemischen und physikalischen, aber auch nicht mit physiologischen Processen commensurabel sind. Nun sollte man meinen, das einzig Consequente wäre, für diese aus dem körperlichen Organismus nicht ableitbaren geistigen Processe auch ein besonderes vom Leibe unterschiedenes geistiges Princip zu fordern. Muss ja doch jede Wirkung ihre Ursache, müssen verschiedene, entgegengesetzte Wirkungen verschiedene, entgegengesetzte Ursachen haben. Aber die Scheu vor einer solchen geistigen Seele ist so stark, die Furcht vor dem sog. „Dualismus“ wirkt so narkotisirend, dass man lieber allerhand Ausflüchte sucht, um einer Seelensubstanz zu entgehen. Ein sehr gewöhnliches Manöver nun besteht darin, dass man das Problem auf das erkenntnisstheoretische Gebiet hinüber spielt, wo man dann bei der gegenwärtigen Zerfahrenheit auf demselben im Trüben fischen kann. Oder in geistreich „monistischer“ Auffassung betrachtet man leibliches und seelisches Leben als die zwei Seiten, Standpunkte, Betrachtungsweisen von einem und demselben Dinge, etwa als die convexe und concave Seite einer und derselben Curve.

Am meisten Beifall hat aber der sog. psychophysische Parallelismus gefunden: die Seelenthätigkeiten laufen neben den körperlichen her, und umgekehrt die körperlichen neben den seelischen, nur dass letztere Reihe Unterbrechungen zeigt, während erstere stetig ist. Da drängt sich doch sofort die Frage auf: Welches ist denn

der Träger dieser seelischen Thätigkeiten? derselbe muss ja doch für diese ebenso nothwendig verlangt werden, wie für die körperlichen Zustände der Organismus absolut nothwendig ist.

Durchaus nicht, erwidert die actualistische Seelentheorie, die seelischen Thätigkeiten sind einfach als Acte gegeben, sie brauchen keinen substantialen Träger. Wir müssen, so verlangt F. Paulsen, uns gewöhnen, die Seelenthätigkeiten eben so selbständig und ohne Träger zu denken, wie wir uns jetzt die Himmelskörper frei im Raume schwebend vorstellen. Derselbe Philosoph ergiesst seinen ganzen Spott über die „Wirklichkeitsklötzchen", wie er die substantialen Träger der Thätigkeiten nennt, über das „Irgend was, ich weiss nicht was"; so nämlich antwortete jener indische Philosoph, der gefragt, worauf die Erde ruhe, zunächst den Elephanten nannte, welchen dann das Krokodil trägt, und dieses ein „Irgend was, ich weiss nicht was." Er meint, durch die äussere Beobachtung seien wir verleitet worden, auch für das Denken und Wollen eine Substanz anzunehmen, wie wir für die Bewegung einen Körper als Träger voraussetzen. Nun ja, ebenso wie es eminent absurd ist, dass eine Bewegung, eine Schwingung u. dgl. vorhanden sei, ohne ein Schwingendes, Bewegtes, so ist es auch absurd, dass Denken und Wollen ohne einen Denkenden und Wollenden auftrete.

Nach W. Wundt macht das Wesen der Seele die eine Grundthätigkeit des Wollens, „die Apperception" aus. Er ist von dieser seiner actualistischen Seelentheorie so überzeugt, dass er sie zur Grundlage seiner gesammten Weltanschauung macht. Das ganze Universum besteht lediglich aus Willenselementen, einzelnen Wollungen, die freilich theilweise mechanisirt sind; wie ja auch unsere Willensthätigkeiten durch häufige Uebung „mechanisch" sich vollziehen können. Und so ist die anorganische Natur, die Körperwelt nach der Willenswelt geworden, und beide sind echt monistisch nur Eins: Wollungen.

Die englische Associationspsychologie, die auch in Deutschland ihre Anhänger hat und insbesondere in Th. Ziehen in seiner ‚Physiologischen Psychologie' einen beredten Sprecher gefunden hat, fasst das ganze Seelenleben als eine Reihe von aufeinanderfolgenden Thätigkeiten, von denen die nachfolgende immer durch Association von der vorhergehenden hervorgerufen wird. Von einem Seelenwesen kann hier gar keine Rede sein: das Gehirn soll nicht der Träger der Seelenthätigkeiten sein. Ziehen hat es jedenfalls Wundt sehr übel genommen, dass er ihm Materialismus zum Vorwurf gemacht,

vielmehr verbindet diese Psychologie die Associationstheorie mit dem psychophysischen Parallelismus.

Den Vorwurf des Materialismus wird aber ein anderer Vertreter des actuellen Seelenbegriffes kaum von sich abschütteln können. Der französische Psycholog Ribot bekämpft in einer eigenen Schrift[1]) die Constanz des Seelensubjectes, das Ich, dessen Grundlage er lediglich im körperlichen Gemeingefühl findet.

„Die Einheit des Ich im psychologischen Sinne ist nichts anderes als der während einer gegebenen Zeit zu beobachtende wechselnde Zusammenhang einer gewissen Zahl klarer Bewusstseinszustände, welche von anderen weniger klaren Geisteszuständen und zahlreichen physiologischen Zuständen begleitet werden. . . Einheit bedeutet hier Coordination, und da der Consensus des Bewusstseins dem Consensus des Organismus untergeordnet ist, ergibt sich die weitere Consequenz, dass das Problem der Einheit des Ich in letzter Linie als ein biologisches Problem aufgefasst werden muss. Die Biologie hat, wie sie dazu imstande ist, die Entstehung und die innere Einheit der Organismen zu erklären, und die Psychologie kann nur in ihren Fussstapfen wandeln."

Gegen letztere Behauptung möge hier sogleich bemerkt werden, dass sie die Sache gerade auf den Kopf stellt: Psychologisch lässt sich die gleichzeitige und successive Einheit des Bewusstseins und des Ich ganz klar nachweisen bezw. unmittelbar beobachten, während noch der Biologe geboren werden muss, der die Entstehung und den Bestand eines einheitlichen Organismus durch rein physiologische Gesetze erklären könnte; im Gegentheil, die Biologie lehrt, dass der Körper durch den Stoffwechsel fortwährender Veränderung unterliegt, so dass er nach einer Reihe von Jahren vollständig umgestaltet ist.

Am eingehendsten, schroffsten und consequentesten hat aber neuestens J. Rehmke den actuellen Seelenbegriff in seinem grossen und allerdings bedeutenden psychologischen Werke[2]) entwickelt und für das gesammte Seelenleben durchzuführen gesucht. Er hält so strenge an der Seele als blosem Bewusstsein, als actualem Bewusstsein, als Thätigkeit fest, dass er alle entgegenstehenden Meinungen selbst des Spiritualismus für Materialismus erklärt. Die Ausführungen von Paulsen und theilweise auch von Wundt haben wir in dem ‚Phil. Jahrbuche'[3]) einer Kritik unterzogen. Die Bedeutung des Rehmke'schen Werkes, die philosophische Schärfe seines Vf.'s und die innige Bekanntschaft mit dem Seelenleben, sowie auch seine entschiedene Ab-

[1]) Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien. Uebersetzt von Dr. Pabst. Berlin 1894. — [2]) Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie von Dr. Joh. Rehmke, Prof. der Philos. zu Greifswald. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1894. — [3]) 6. Jahrg. (1893) S. 263 ff., 382 ff.; 4. Jahrg. (1891) S. 291 ff.

weisung des Materialismus verlangen, dass wir auf seine etwas eigengeartete Actualitätslehre etwas näher eingehen. Desgleichen werden wir auch den übrigen Richtungen der actuellen Seelentheorie einige Aufmerksamkeit schenken.

II.

Rehmke führt aus:

„Die Geschichte der Psychologie überliefert uns vier verschiedene Begriffe, in denen man das Seelengegebene überhaupt zu fassen versucht hat, und noch heute findet jeder seinen wissenschaftlichen Vertreter. Zwei dieser Begriffe bestimmen ‚Seele' als ein Concretes, nach dem einen ist sie ein körperliches, nach dem anderen ein unkörperliches Concretes; die zwei anderen bestimmen ‚Seele' als ein Abstractes, der eine fasst es als eine Bestimmtheit des menschlichen Leibes, der andere als eine Seite des menschlichen Individuums. Den ersten Begriff nennen wir den altmaterialistischen, den zweiten den spiritualistischen, den dritten den neumaterialistischen, den vierten den spinozistischen Seelenbegriff." [1])

Zur Charakterisirung dieser vier Auffassungen dient folgendes: Der altmaterialistische Seelenbegriff, der übrigens auch in der Neuzeit „ihren Vertreter in J. A. Hartsen gefunden hat", nimmt ein »Seelending« an.[2])

„Dieser altmaterialistische Seelenbegriff steht auf dem philosophischen Dogma, dass alles Concrete Ding oder körperliches Concrete sei, die Behauptung, es gebe Concretes, das nicht Ding sei, müsse man »für ungereimt halten«."

Weder Plato noch Cartesius, die Hauptvertreter des Spiritualismus, haben die »Seele« hinreichend bestimmen können, denn Plato gibt blos Verneinungen zu ihrer Bestimmung: die *res cogitans* des Cartesius ist gleichfalls zu unbestimmt, da auch Locke und Spinoza sie annehmen.

Nach dem neumaterialistischen Seelenbegriff ist „die Seele eine Thätigkeit des Gehirns." Man muss aber zwei Richtungen unterscheiden; die eine echte fasst das Seelenleben als eine Bewegung des Gehirns, die andere unechte als eine Bewusstseinserscheinung des Gehirns.

Mit dieser unechten neumaterialistischen Fassung ist die spinozistische verwandt, denn auch ihr ist Seele nicht ein besonderes Concretes, sondern ein besonderes Abstractes; „sie unterscheidet sich aber von jener dadurch, dass das Concrete, welchem das Abstracte »Seele« als seine Bestimmtheit angehört, nicht ein Körper, also nicht der

[1]) S. 16. — [2]) „Das Wort »Ding« verwende ich dem Sprachgebrauch entsprechend nicht als Wechselbegriff von ‚Concretes' oder ‚Veränderliches', sondern von raumgegebenes oder körperliches Concretes."

Leib oder das Gehirn des Menschen sondern der Mensch sein soll. Das concrete Individuum »Mensch« hat nach dieser Meinung zwei besondere Seiten, das Seelesein und Leibsein; seelische und ihnen parallel gehende leibliche Veränderungen machen das Doppelleben dieses einen »Concreten« Mensch aus.“[1])

Aus der Kritik, die der Vf. nun an diesen vier Seelenbegriffen übt, interessirt uns seine Verurtheilung des spiritualistischen Seelenbegriffs, seine Verurtheilung der Fassung der Seele als Substanz. Wir halten dieselbe, insofern sie nicht gegen Einseitigkeiten und Uebertreibungen Plato's und Cartesius' gerichtet ist, für durchaus verfehlt. Der Vf. behauptet:

„Das unkörperliche Seelenconcrete der spiritualistischen Ansicht ist ein blos verneinender Begriff, der das Seelengegebene selber als Concretes noch völlig unbestimmt lässt; die Bezeichnung des Seelenconcreten als Substanz oder als Geist bietet so wenig bestimmte Wegleitung, dass sie ihre Anhänger nicht davor schützen kann, ja sogar dazu beiträgt, der Sucht nach Anschaulichkeit zu erliegen und das Seelenconcrete trotz seiner ‚Unkörperlichkeit‘ oder ‚Immaterialität‘ zu materialisiren, also dem Widerpruch zu verfallen.[2])

Darauf erwidern wir: Mit der Bezeichnung der Seele als einer unkörperlichen oder immateriellen Substanz ist sie allerdings zunächst nur negativ bestimmt. Aber diese Bestimmung reicht vollständig aus, um die Seele von allem anderen zu unterscheiden. Denn wenn zwischen zwei Gegensätzen ein Mittleres nicht möglich ist, so ist die Negation des Einen die Position und Bestimmung des Anderen. Materiell und immateriell, körperlich und unkörperlich sind aber solche contradictorische Gegensätze. Wir bedienen uns aber auch zweckmässig solcher negativen Bestimmungen dann, wenn uns der eine Gegensatz anschaulich gegeben ist, der andere aber nur begrifflich durch Verstandesthätigkeit erkannt werden muss. Das Körperliche ist uns wohl bekannt, das Geistige nur durch Denken erfassbar, darum liegt es uns am nächsten, das letztere durch Verneinung des ersteren zu bestimmen.

Rehmke bestreitet allerdings entschieden, dass durch blose Verneinung ein Begriff, insbesondere der der Seele, hinlänglich bestimmt werden könne.

„Man muss nicht meinen, dass die Behauptung, die Seele sei unkörperlich, immateriell, unsinnlich, den Menschen schon vor der materialistischen Bestimmung der Seele schütze, denn die Geschichte der Psychologie liefert in der spiritualistischen Seelentheorie den Nachweis, dass sie allesammt materialistisch sind...

---

[1]) S. 20. — [2]) S. 25.

Es bleibt ja immer ein verhängnissvoller, für die wissenschaftliche Klarheit tödtlicher Irrthum, zu meinen, dass durch blos verneinende Bestimmungen das Gegebene schon sicher bestimmt sei; sorgt man nicht für feste Bestimmungen, so ist von einem fraglos klaren Begriffe des Gegebenen gar nicht die Rede, ja um den Sinn der verneinenden Bestimmung für ein Gegebenes zu verstehen, muss man es selber als ein bestimmtes schon begriffen haben, da in dieser seiner Bestimmung erst der Grund, eine andere von ihm zu verneinen, gegeben ist:" [1])

Es ist eine reine Verleumdung, allen Spiritualisten Materialismus vorzuwerfen. Dieselbe beruht lediglich darauf, dass Rehmke kein anderes „Ding", als den Körper kennt. Im Grunde verfällt er selbst durch diese Einseitigkeit dem Materialismus. Denn das Bewusstsein, welches er allein noch neben dem „Dinggegebenen" annimmt, muss doch in einem bewussten Subjecte sein. Das kann also nur das körperliche Ding sein.

Durch reine Verneinung kann man freilich nichts sicher bestimmen. Wenn wir blos sagten, die Seele ist etwas Unkörperliches, so liesse sich darunter auch ein Punkt, eine Idee verstehen. Wir fügen aber Substanz oder Subject oder „Ding" hinzu; eine einfache, immaterielle Substanz ist aber, wenn auch unvollkommen, so doch hinreichend von allem anderen unterschieden, also bestimmt. Unserem Philosophen ist ein logisches Versehen untergelaufen, wenn er behauptet, die positive Bestimmung müsse erst bekannt sein, um sie durch verneinende zu erklären, „das als ‚Unsinnlich' bezeichnete müsse uns selber in einer Bestimmtheit gegeben sein, die es uns klar macht, dass sie »deshalb« Unsinnliches sein müsse." Dass dies logisch unrichtig ist, zeigt die allgemeine Thatsache, ganz bestimmte Fassungen durch Verneinungen zu geben, und zwar ohne dass vorher das zu Bestimmende als Grund der Verneinung gegeben ist. Man denke nur an ‚Unendlich', ‚Unermesslich' usw. Niemand kann im Ernste behaupten, dass das Unendliche vor dem Endlichen erkannt sein müsse, um durch dasselbe zur Verneinung zu kommen. Vielmehr führt uns eine Betrachtung des Endlichen und seiner Grenzen dazu, schliesslich alle Grenzen wegzudenken, und so gelangen wir durch die Verneinung des Endlichen zuerst zur Erkenntniss des Unendlichen.

Durch die Betrachtungen der seelischen Thätigkeiten kommen wir zur Erkenntniss, dass sie nicht in einem Körper als Subject sein können. Ein Subject müssen sie aber haben: also muss dieses unkörperlich sein. Der Grund also der Verneinung der Sinnlichkeit

[1]) S. 26 f.

der Seele liegt in der Unmöglichkeit derselben, nicht in ihrer schon erkannten Unsinnlichkeit.

Dabei bleiben wir aber nicht stehen, wir bestimmen das Seelenwesen auch positiv, indem wir es als Subject geistiger Thätigkeiten, des Denkens, Wollens, Empfindens usw. fassen. Das ist freilich keine Definition, welche das innere Wesen der Seele unmittelbar bezeichnete. Dieses innere Wesen ist uns nicht bekannt, und darum müssen wir es aus seinen naturgemässen Aeusserungen erkennen. Das ist aber kein Mangel, der unserer Seelenbestimmung allein anhaftete, er findet sich bei allen unseren Begriffsbestimmungen von der gegebenen Wirklichkeit. Auch das »Dinggegebene« des Vf.'s, der Körper, ist uns in seinem inneren Wesen unbekannt. Wir geben uns leicht der Täuschung hin, das Körperliche sei uns in seinem inneren Wesen bekannter als das Geistige, weil wir es sehen, fühlen, tasten. Aber damit nehmen wir ja doch nur äussere Erscheinungen desselben wahr; wie unbekannt es in sich ist, beweisen die zahllosen Hypothesen der Naturphilosophen über das Wesen der Körper. Man kann sagen: Das Geistige ist uns durch seine Aeusserungen viel bekannter als das Körperliche; denn was Denken, Wollen, Hören ist, ist uns durch das Bewusstsein unmittelbar gegeben; was aber Farbe, Ausdehnung usw. ist, kann erst durch systematische Beobachtung und Studium erschlossen werden. Die Unsicherheit in der Erkenntniss der äusseren Erscheinungen des Körpers spiegelt sich dann auch in der Rathlosigkeit der Forscher inbetreff des Wesens der Materie wieder. Dagegen kann aus der klaren Erkenntniss der geistigen Thätigkeiten mit aller Bestimmtheit das Wesen des Geistes, als ihres Princips, erkannt werden. Denn wie ein Wesen wirkt, so muss es auch in sich sein; das Sein ist ja der adäquate Grund des Wirkens. Verschiedenes Wirken setzt verschiedenes Sein voraus, gleiches Wirken gleiches Sein: *modus agendi sequitur modum essendi.* Man mag diese Erkenntniss der Dinge eine ungenaue oder doch unvollkommene nennen, aber ausser ihr gibt es für uns inbetreff des »Dinggegebenen« keine andere. Aber jedenfalls genügt dieselbe, um die Dinge so zu bestimmen, dass wir sie von einander unterscheiden können.

Dass wir für die ganz eigenthümlichen Thätigkeiten der Seele auch ein entsprechendes Sein setzen, ist eine Forderung der Vernunft, nicht die Setzung eines »erdichteten Seelendings«, wie Rehmke meint; jedenfalls ist dann auch das »Raumgegebene« ein erdichtetes Ding. Es ist nicht wahr, dass die Spiritualisten durch ein Spiel „der Ein-

bildungskraft" das „thatsächlich nicht anschaulich Gegebene zum Seelending herausdichten". Nur eine arge Misskennung des Wesens der menschlichen Erkenntniss kann eine so offenbar irrige Behauptung aufstellen.

Im übrigen brauchen wir unser Ich, das Seelenwesen nicht einmal erst durch Schliessen aus seinen Acten zu erheben, sondern in den Acten selbst als den unserigen nehmen wir dasselbe unmittelbar wahr; es ist keine Abstraction erforderlich, wie bei der Auffassung der Körpersubstanz, sondern ein unmittelbarer Geistesblick zeigt uns unser Ich, freilich *in concreto* mit seinen Acten.

Wenn Rehmke dagegen behauptet, die Bestimmung der Seele als eines denkenden Subjectes habe nicht verhindern können, dass Spinoza seinen Seelenbegriff darunter subsumirte, und selbst Locke unter der Annahme, dass möglicher Weise auch die Materie denke, jene Bestimmung auf das körperliche Ding anwendbar erachtete — so beweist das absolut nichts gegen die Richtigkeit jener Bestimmung, selbst nicht der einseitig cartesianischen Definition der Seele als *substantia cogitans*. Denn erstens lässt sich die Annahme Locke's von der Möglichkeit denkender Materie ebenso schlagend widerlegen, wie die Annahme Spinoza's, ein und dasselbe Wesen könne nach einer Seite ausgedehnt und nach der anderen denkend sein, sich als absurd darthun lässt. Uebrigens gibt es nach Spinoza nur eine Substanz, die menschliche Seele ist ihm nur *modus;* also ist die Fassung der Seele als *substantia cogitans* auf sie nicht anwendbar. Zweitens gibt es keine so klare und bestimmte Definition, die nicht von einem Querkopf durch Verdrehung auf Unzutreffendes angewandt worden wäre; ist daran die Definition schuld? Speciell ist aber gerade die Definition Rehmke's von allem »Dingegebenen« als Raumgegebenem nicht so bestimmt, dass nach seinen Kriterien für die Beurtheilung einer Begriffsbestimmung dieselbe nicht auch auf anderes, und zwar auf das Contradictorium anwendbar wäre. Wenn man nämlich mit Locke die Unmöglichkeit denkender Ausdehnung bestreitet, dann kann auch Rehmke's »Raumgegebenes« denken und also ein Geist sein. Desgleichen wird auch Spinoza gegen das Raumgegebene als Ausdruck für die Seele nicht viel einzuwenden haben.

Rehmke tritt wirklich für seine unglaubliche Behauptung, alle Spiritualisten von Plato bis Herbart, welche die Seele substantiell fassten, seien dem Materialismus verfallen, den Beweis an. Derselbe muss jedenfalls sehr interessant sein. Hören wir:

„Das Ding oder körperliche Concrete hat als eines seiner Kennzeichen die Räumlichkeit; dieses ist so unmittelbar klar, dass es sich vorzüglich eignet, um die Probe anzustellen, ob die Aufgabe, Seele als Unkörperliches zu verstehen, in der spiritualistischen Ansicht von der Seele gelöst sei.

„Da im Grunde nichts leichter ist, als festzustellen, ob etwas die Bestimmtheit des Räumlichen an sich trage oder nicht, so wird sich mancher wundern, dass die Spiritualisten trotz der gestellten Aufgabe, Seele als Unkörperliches begreifen zu wollen, dennoch und zwar, wie es scheint, ohne Anstoss daran zu nehmen, die Seele als Räumliches aufgefasst haben. Schuld an diesem Widerspruch hat zunächst die von vielen Spiritualisten beliebte Fassung des Wortes »sinnlich«, dessen Gebiet nicht gleich dem des Räumlichen überhaupt, sondern dem des mit unseren Sinnesmitteln wahrnehmbaren Räumlichen (im Gegensatze zu dem unwahrnehmbaren, aber doch noch vorstellbaren Räumlichen) gesetzt wird. Seele als unkörperliches, unsinnliches Concretes ist ihnen das Unsichtbare, d. h. nicht mit dem bewaffnetsten Auge Wahrnehmbare, wobei keineswegs ausgeschlossen ist, dass sie nicht ein sehr kleines, feines, ‚farbloses' Dingelchen sein könnte. So ist dem Materialismus in der ‚spiritualistischen' Psychologie wieder Raum geschaffen!" [1])

Ob je ein Spiritualist solche Räumlichkeit der Seele zugegeben habe, kann ich nicht sagen; es dürfte wohl auch unserem Greifswalder Professor nicht leicht fallen, einen Vertreter solchen Spiritualismus' anzuführen. Ein solcher wäre schlechthin Materialist, nicht blos ein in den Materialismus einmündender Spiritualist. Denn eben weil die Räumlichkeit die bekannteste Eigenschaft des Körpers ist, muss der Spiritualist vor allem die räumliche Ausdehnung der Seele leugnen.

Freilich nimmt Rehmke das Wort ‚Räumlich' wieder in einem anderen Sinne, wenn er alles räumlich nennt, was mit dem Raum irgendwie in Beziehung steht. Denn er wirft Cartesius den Rückfall in den Materialismus vor, „weil er das »ich denke« als eine ‚Substanz' im menschlichen Gehirn vorstellt, wo die Seele in Berührung mit der Zirbeldrüse stehe; Ort und Sitz dieser denkenden Substanz ist nach Cartesius im Gehirn: also musste er sie als eine materielle, als Räumliches, als Ding begreifen!"

Dass das Geistige auch in dem Sinne unräumlich sein müsse, dass es gar nicht im Raume sich befinde, hat Rehmke nicht bewiesen; jedenfalls ist diese Art der Räumlichkeit kein so klares Kennzeichen der Körper, dass sie, wie unser Autor hier thut, als das untrüglichste Kriterium zur Beurtheilung von Materialismus und Spiritualismus verwandt werden könnte. Dem Kritiker des Spiritualismus ist also hierin logische Erschleichung unterlaufen.

[1]) S. 27.

Eine Räumlichkeit übrigens in dem Sinne, wie sie die Spiritualisten der Seele zuschreiben, kraft deren sie im Körper oder wenigstens im Gehirn ihren Sitz hat, kann ja auch Rehmke nicht leugnen, er muss sie sogar dem „Augenblicksbewusstsein", welches seine Seele ausmacht, zuerkennen. Oder ist das Bewusstsein nicht im Menschen, im Gehirn? Dass das Bewusstsein nur im Gehirn zustande kommt, kann doch auch der spiritualistischeste Bewusstseinsphilosoph nicht leugnen.

Es ist wahr, manche Spiritualisten, so die Thomisten, sind der Ansicht, dass das Geistige an und für sich gar nicht im Raume sein könne, sondern nur *per accidens*, dadurch nämlich, dass es auf einen Körper wirke, der im Raume sich befinde.

Nun, diese Räumlichkeit *per accidens* kommt jedenfalls auch dem Bewusstsein zu. Denn es ist eine offene Thatsache, dass durch das Bewusstsein unser Körper beeinflusst wird, durch den Willen z. B. die Glieder bewegt werden. Auch Rehmke nimmt ja eine „Wechselwirkung" zwischen Leib und Seele an. Also muss zum mindesten die diesem Wirken entsprechende räumliche Nähe oder „Berührung" der Seele zukommen. Wenn auch Rehmke an uns die extremsten Forderungen für die Unräumlichkeit der Seele stellt, so können wir ihm mit jener thomistischen Meinung dienen, die in einer Beziehung noch spiritualistischer ist als die seinige; denn dieselbe behauptet, und die meisten Spiritualisten mit ihr, dass die Seele an und für sich vom Körper gar nicht beeinflusst werden könne; nur dadurch könne sie von einem Körper leiden, dass dieser auf ihren substantiell mit ihr geeinigten Leib einwirke. Eine solche Einigung zwischen Bewusstsein und Leib kann aber Rehmke nicht zugeben, noch viel weniger erklären. Oder vielmehr nur durch crassen Materialismus kann zwischen Seele, Bewusstsein und Körper jene reale Einheit, wie sie uns doch im menschlichen Compositum vorliegt, erklärt werden. Denn zwischen der Substanz und einer Zuständlichkeit oder Thätigkeit gibt es kein anderes reales Einheitsverhältniss als das der Inhärenz. Also nur wenn das Bewusstsein als Accidens des Körpers gefasst wird, kann zwischen beiden eine wirkliche Einheit bestehen.

Welcher Spiritualist die Seele je als ein feines, farbloses Dingelchen, das nur mit bewaffnetem Auge wahrgenommen werden könne, bezeichnet habe, ist mir unbekannt: jedenfalls bezeichnet das Prädicat „unsinnlich", wenn es der Seele als immaterieller Substanz beigelegt wird, ein Wesen, welches schlechterdings durch keinen Sinn wahrgenommen, sondern

nur durch den Verstand erfasst werden kann. In der That wäre die Bestimmung des „unsinnlich", wie sie Rehmke dem Spiritualismus imputirt, durchaus auf ein körperliches (sei es wägbares, sei es Aether-) Atom anwendbar: ein solches ist zwar körperlich, aber zu klein, um für sich selbst mit bewaffneten Augen wahrgenommen zu werden. Dieses wäre also eigentlich noch geistiger als jene Rehmke'sche Seele. Es sprechen allerdings manche Spiritualisten, insbesondere Herbartianer, von einem Seelenatom; aber wenn sie wirklich Spiritualisten sind, fassen sie dasselbe ausdrücklich als unausgedehntes Atom, wie sie ja vielfach alle Realen, also auch die Körperatome sich einfach denken. Im letzteren Falle ist freilich durch das einfache Seelenatom der Materialismus nicht verneint: zur näheren Bestimmung muss dieses einfache Seelenatom mit seelischen, geistigen Kräften, welche dem als einfach gedachten Körperatome fehlen, ausgestattet bezeichnet werden. Jedenfalls steht die geistige Seelensubstanz, wie wir sie fassen, in directem Gegensatz zur Körpersubstanz.

Noch einen anderen Grund führt Rehmke in's Feld, der den Materialismus der Spiritualisten verschuldet haben soll.

„Schuld an jenem Widerspruch hat ferner, dass diejenigen, welche einsehen mochten, wie tief sie damit doch noch in der gewohnten materialistischen Auffassung vom Seelenconcreten als einem Dinge, d. i. Räumlichen, stecken geblieben seien, sich anstatt nun von ihr wirklich loszulassen, mit der Erklärung zu entschuldigen und zu reinigen suchen, die Auffassung von der Seele als einem gar kleinen, zarten, leichten Dinge sei nur eine bildliche, die Bestimmungen des Seelengegebenen habe man allerdings dem Anschaulichen entlehnt — das sei nun einmal unsere Schwäche —, aber sie dürften nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne gemeint werden. Die Ausrede wird jedoch nur dann eine gute heissen können, wenn diese Psychologen uns zugleich mit den eigentlichen Bestimmungen, in denen das Seelenconcrete auch von ihnen begriffen werden muss, aufwarten, weil wir nur dann ermessen können, ob jene Verbildlichung zu Recht angewendet sei, und weil sie selber nur an den eigentlichen Bestimmungen ermessen können, ob die Verbildlichung einen Sinn habe, ob das Bild vom räumlichen Concreten den eigentlichen Sinn des Seelenconcreten treffend veranschauliche. Ueber die eigentlichen Bestimmungen aber lassen sie uns im Dunkel, und so sind wir berechtigt, anzunehmen, diese seien ihnen selber dunkel; und dann finden wir sie einem Doppelirrthum verfallen, einmal durch die Meinung, dass die angeblichen »Bilder« als solche ihnen schon ein Licht für das Verständniss des Seelenconcreten gäben, und zweitens durch die Meinung, dass sie, obwohl von ihnen nichts als »bildliche« Raumbestimmungen auf das Seelenconcrete angewendet wurden, doch nicht mehr in der materialistischen Auffassung des Seelenconcreten steckten.

„Man prüfe die vom Spiritualismus gern verwendeten Redensarten: »die Seele zieht in den Leib ein«, »sie wohnt im Leibe, hat ihren Sitz im Gehirn, entweicht

aus dem Leibe, steigt hinauf, schwingt sich in die Höhe«; gelten sie im eigentlichen Sinne, so ist das Seelenconcretum materialistisch, d. h. als Seelending begriffen, denn nur ein räumliches Concrete (Ding) hat Bewegung und ist an einem Orte; sind sie aber bildlich gemeint, so hat diese Meinung für diejenigen einen Sinn, der das Seelenconcrete selber in seinem eigentlichen Wesen klar begriffen hat, und für den, welchem dieses mangelt, ist mit jenen »anschaulichen Bildern« der Weg, der zur altmaterialistischen Psychologie führt, gepflastert." [1])

Diesem vermeintlichen Doppelirrthume der Spiritualisten müssen wir ein zweifaches, handgreifliches Missverständniss bei ihrem Kritiker entgegenhalten. Erstens verwechselt Rehmke den Begriff mit jenem Phantasiegebilde, welches sich mit einer gewissen Nothwendigkeit allen unseren auch den geistigsten Begriffen beimischt. Wir müssen eben unsere geistigen Begriffe auf Grund sinnlicher Vorstellungen oder Phantasiebilder bilden: darum auch das Bedürfniss der „Anschaulichkeit." Meistens dient uns das Wort als sinnliches Substrat; aber wir meinen doch erst dann einen Begriff recht klar zu haben, wenn wir ihm auch eine sinnliche Bekleidung zu geben vermögen. So stellt sich uns selbst beim Gedanken Gottes eine anschauliche Persönlichkeit dar, beim Begriffe des Seins, der Substanz stellt sich regelmässig ein entsprechendes sinnliches Bild dar. So ist es nicht zu verwundern, dass wir auch die Seele als ein »feines, kleines, zartes Dingelchen« uns sinnlich vorstellen, wenn wir den geistigen Begriff davon bilden. Selbst das Bewusstsein, die Seele Rehmke's wird wohl auch von ihrem Vertreter kaum ohne ein sinnliches Bild gedacht werden.

Der zweite handgreifliche Irrthum liegt darin, dass dem Spiritualismus vorgeworfen wird, er könne nur mit bildlichen, nicht mit eigentlichen Bestimmungen für das Seelenwesen „aufwarten." Denken, Wollen, Empfinden usw., welche das Geistige charakterisiren, sind keine bildlichen, sondern ganz eigentliche Bezeichnungen. Wahr ist allerdings, dass auch die Benennungen für das Geistige ursprünglich der Sinnlichkeit entnommen sind: Geist, Seele, Substanz, Subject, Begreifen, Verstehen usw. sind körperlichen Verhältnissen entlehnt: wie bei der Sprachbildung die Uebertragung überhaupt eine Hauptrolle spielt, so insbesondere bei der Benennung des Geistigen nach dem uns bekannteren und anschaulich gegebenen Sinnlichen. Sobald aber der Verstand der Eigenart des Geistigen inne wird, erkennt er jene Benennungen genauer als Uebertragung, er erkennt das Bildliche des Ausdrucks. Das Bild hat dann für ihn freilich nur Sinn,

[1]) S. 27 f.

insofern er auch die eigentliche Vorstellung von der Sache hat: diese fehlt ja auch nicht. Nach und nach werden aber jene Tropen zu eigentlichen Ausdrücken, wie ja thatsächlich der grösste Theil der Worte einer Sprache, die doch jetzt gewiss als eigentliche gelten, aus ursprünglichen Tropen besteht.

Um der Seele ihre volle Immaterialität zu wahren, will Rehmke alle Oertlichkeit von ihr ausgeschlossen wissen.

„Wie viele gibt es, welche die Ortsbestimmtheit, die dem Ich-Menschen kraft seines Leibes zukommt, ohne Scheu auch der Seele beilegen! Wie viele gibt es, welche in voller Ueberzeugung aussprechen: »Wenn eine Seele ist, so muss sie auch irgendwo sein.« Wollen sie nicht Materialisten sein, so wissen sie eben nicht, was sie thun, wenn sie der Seele einen Ort ihres Seins abverlangen.

„Ist Seele Bewusstsein, also kein Ding, also kein Räumliches oder Bestimmtheit des raumgegebenen Concreten, so kann sie auch keinen Ort haben; wer Ernst macht mit seinem Immaterialismus in der Psychologie, der muss zu dem Satze stehen: Die Seele ist, aber sie ist nirgends. Ich (Mensch) zwar bin hier, an diesem Ort, den jetzt mein Leib einnimmt, ich (Seele) aber bin nicht hier, freilich auch nicht dort oder anderswo, denn ich (Seele) bin Bewusstsein, und daher nirgends. Gegen diese Ortslosigkeit braucht allerdings noch gar nicht gesündigt zu sein in dem Worte: ich denke jetzt hier am Pulte: wenn das ‚ich' eben auch das Zusammen von Leib und Seele bedeutet, dann heisst jenes Wort eben: »Dieser Mensch ist dem Leibe nach hier, und die Seele, welche mit diesem Leibe zusammen ist, denkt«, nicht aber kann damit gesagt sein dürfen, dass das Denken der Seele hier am Pulte sei."

Selbst Ausdrücke wie: „Die Seele ist im Leibe" sind daher nach Rehmke zu verurtheilen, „und auch solche, welche von der Seele im Menschen reden, sind nicht unbedenklich, weil auch sie gar leicht die Seele im menschlichen Leibe suchen lassen."

Diese Anschauungen von der gänzlichen Ortslosigkeit der Seele berühren sich, wie bereits bemerkt, einigermaassen mit den entsprechenden thomistischen Auffassungen von der Gegenwart der Geister im Raume. Darnach ist der Geist gar nicht *per se,* sondern nur *per accidens,* nebenbei, im Raume. Wenn er nämlich auf einen Körper wirkt, oder eine sonstige reale Beziehung zum Körper im Raume hat, dann sagt man: er ist im Raume, nämlich mit Rücksicht auf den Körper, dem er gegenwärtig ist. Aber so excessiv ‚antimaterialistisch', wie die Rehmke'sche, ist diese Auffassung nicht. Denn die Gegenwart des Geistes im Raume, insbesondere die bestimmte Gegenwart der Seele im Körper ist damit nicht geleugnet, dieselbe kann ohne Paradoxie nicht in Abrede gestellt werden. Rehmke erkennt keine andere Gegenwart an als die sogenannte circumscriptive, welche den Körpern eignet. Neben ihr muss noch mit den älteren Philo-

sophen eine definitive angenommen werden, welche den geistigen Wesen zukommt. Die erstere besteht darin, dass der Körper einen seiner Ausdehnung entsprechenden Raum so einnimmt, dass seinen einzelnen Theilen auch gleich grosse Theile des Raumes entsprechen; er ist ganz im ganzen Raume und mit seinen Theilen in den Theilen des Raumes. Da nun der Geist keine Theile hat, so muss er auf solche Weise im Raume sein, den er einnimmt, dass er ganz im ganzen Raum und auch ganz in seinen einzelnen Theilen gegenwärtig ist. In dieser Art der Gegenwart kann man nichts Widersprechendes finden, sie wird aber positiv gefordert, wenn ein Geist überhaupt eine Gegenwart im Raume haben soll; ohne Paradoxie kann man sie aber nicht in Abrede stellen; müsste man ja sonst auch ihm die Möglichkeit absprechen, auf einen Körper im Raume zu wirken. Im Grunde kann nur derjenige das Gegenwärtigsein von Geistern leugnen, der überhaupt ihre Existenz, ihre Möglichkeit leugnet. Das trifft in der That auch bei Rehmke zu, dem jede nicht körperliche Substanz ein Widerspruch ist. Aber er spricht doch auch von einem göttlichen Geiste, dem Grunde des menschlichen Bewusstseins. Von ihm könnte man allerdings sagen, was er von der Seele sagt: sie sei nirgends. Denn wirklich wird Gott von keinem Raume eingeschlossen, er steht in seiner absoluten Immaterialität über allen Räumen. Aber dabei bleibt auch bestehen, dass kein Ding im Raum und kein Raum ausser ihm sein kann, dass alles ihm gegenwärtig, und er allem gegenwärtig ist. Etwas ähnliches gilt auch vom Bewusstsein, von der Seele. Als ein immaterieller Vorgang, als ein einfaches Wesen ist weder Bewusstsein noch Seele schlechthin im Raume: aber ebenso gewiss ist, dass das Bewusstsein nur im Gehirn wirklich werden kann, dass die Seele den Leib belebt, und also auch ihm gegenwärtig sein muss. Das kann auch Rehmke nicht ganz leugnen, da er ja eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele annimmt: wo aber ein Ding wirkt, da muss es auch — freilich nicht immer circumscriptiv — sein.

Doch müssen wir uns diese Wechselwirkung, welche das einzige Band zwischen Seele und Leib sein soll, etwas näher ansehen.

„Allerdings bildet das Zusammen der Seele und des Leibes — und darin unterscheidet es sich von dem zweier Dingconcreten — ein nothwendiges Zusammen, aber es ist nicht, wie in der begrifflichen Einheit, ein gegenseitig, sondern nur ein einseitig bedingtes, insofern der bestimmte Leib das Gegebensein der Seele, nicht aber diese das Gegebensein des Leibes überhaupt bedingt.

„Dieser Unterschied gegenüber dem Zusammen zweier Dingconcreten, die selbst in ihrem Gegebensein überhaupt nicht einmal jene einseitige Abhängig-

keit aufweisen, macht sich in der Wechselwirkung derartig geltend, dass, während sie zwischen Dingconcreten als gleichzeitiges gegenseitiges Wirken besteht, Seele und Leib gegenseitiges Wirken im Nacheinander bieten. . . . Die Möglichkeit dieser Wechselwirkung setzt aber immer jenes Wirken des Leibes, welches die nothwendige Bedingung für das Gegebensein der Seele überhaupt bleibt, schon voraus; Zusammen von Seele und Leib, das sich einzig in dieser Wechselwirkung darstellt, ist also nur auf Grund dieses Leibes überhaupt da. . . . Das Zusammen von Seele und Leib, sagten wir, sei ein Eigenartiges, vom Zusammen zweier auf einander wirkenden Dinge verschiedenes: dies zeigt sich auch darin, dass jenem die Bedingung, welche diesem nöthig ist, fehlt nämlich das Aneinander im Raume. . . .

„Dies ist der Unterschied zwischen der Wechselwirkung von Dingen unter einander sowie ihrem Zusammen: die Dinge stehen zu einander in Wechselwirkung, weil sie zusammen sind (sich berühren), Leib und Seele aber sind zusammen, weil sie in Wechselwirkung zu einander stehen. . . . Wollen wir alle materialistische Dichtung auch in dieser Sache fernhalten, so bleiben wir dabei: das Zusammen von Leib und Seele ist nur zu verstehen und ist nichts anders als die Wechselwirkung von Leib und Seele."

Diese Bestimmungen über die Einheit von Seele und Leib könnten höchstens befriedigen, wenn man blos nach dem thatsächlich Gegebenen und Beobachteten fragt: Thätigkeiten des Körpers stehen in Wechselwirkung mit Bewusstseinszuständen und umgekehrt; aber eine wissenschaftliche Psychologie muss nach dem Warum und Wie fragen. Diese Fragen drängen sich aber hier um so gebieterischer auf, als Bewusstsein und Körper ganz heterogene Dinge sind, und es vollkommen unverständlich bleibt, wie Zustände des einen in Wechselwirkung mit Zuständen des anderen stehen können. Warum ist denn blos mit diesem menschlichen Körper Bewusstsein gegeben, nicht auch mit dem Steine und Baume? Woher kommt überhaupt das Bewusstsein, wenn es nicht vom Körper kommen kann? Denn darin hat Rehmke gegen die Materialisten ganz recht: es müsste eine Schöpfung aus Nichts angenommen werden, wenn es aus der Materie kommen sollte. Wie kommt es, dass das Bewusstsein manchmal da ist, manchmal verschwindet? Wenn es verschwindet, wäre der Mensch nach Rehmke folgerichtig nur noch ein Körper, also kein Mensch.

Die Entstehung des Bewusstseins, also den Ursprung der Seele muss demgemäss Rehmke in Gott selbst verlegen.

Wenn wir nämlich nach der „anderen (ausser dem Körper) Bedingung der Seelenentstehung überhaupt suchen wollen, so kann sie nur gefunden werden in einem Alles seienden, concreten Bewusstsein, und zwar in demjenigen an ihm, was noch über die Besonderheit seiner Bestimmtheit, das concrete Dingwirkliche, hinaus zu ihm gehört; dieses ist das Bewusstseinssubject und die Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt. Hierin hätten wir die andere Bedingung,

welche mit der Bedingung ‚Leib' zusammen als Ursache der Seelenentstehung zu begreifen wäre. Da aber beide Bedingungen als Wirkliches jenem Bewusstseinsconcreten schlechtweg zugehören, so würde dasselbe, eben als alleinige Bedingung der Seelenentstehung der Schöpfer der Seele heissen müssen. Dieses allumfassende Bewusstseinsconcrete aber hätte nun im eigentlichen Sinne geschaffen nur die neue Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit, durch welche eben die besondere Seele nur möglich ist; denn Bewusstseinssubject und gattungsmässige Bewusstseinsbestimmtheit ist ja schon da, weil eben jenes allumfassende Bewusstsein da ist."

Diesen „Creatianismus" könnte man höchstens für das erste Auftreten der Seele brauchen: aber wie entsteht die Seele immer wieder von neuem, wenn das Bewusstsein zeitweilig erlischt? Das macht einem Pantheisten freilich keine grosse Schwierigkeit: das allumfassende Bewusstsein ist ja immer da. Freilich bleibt dabei doch unverständlich, wie die Besonderung, die wir unsere Seele nennen, entsteht, und warum sie einmal ist und dann wieder nicht ist.

Dieser letzten, auch sich selbst gemachten Schwierigkeit könnte Rehmke dadurch entgehen, dass er wenigstens ein habituales Bewusstsein annähme, womit jener vielfache Untergang der Seele vermieden würde. Aber gerade gegen das „unbewusste Seelische" richtet er einen heftigen Angriff.

„Wenn nun das Bewusstsein für eine ‚Bestimmtheit' von Veränderlichem, das ausgesprochenermaassen unter dem Gesetz der Continuität stehen soll, ausgegeben wird, so können wir unter Voraussetzung dieses Gesetzes das Auftreten oder Verschwinden des Bewusstseins nur dann begreifen, wenn jenem Veränderlichen eine andere Bestimmtheit entsprechend verloren geht oder zu theil wird, welche mit Bewusstsein doch den Gattungsbegriff gemein hätte. Der Spiritualist und Spinozist haben auch folgerichtig nach einem solchen gemeinsamen Begriff gesucht und ihn im ‚Seelischen' zu finden gemeint, das sie in seinen beiden angeblichen Arten ‚bewusstes' und ‚unbewusstes' Seelisches zu begreifen suchten. Wir hören dann wohl von ihnen, das unbewusste Seelische sei dem Bewussten ‚verwandt', wobei offenbar auf einen gemeinsamen Gattungsbegriff hingedeutet werden soll, aber diese Hindeutung bleibt für uns, und thatsächlich auch für sie, inhaltslos; denn was soll ‚Seelisches' heissen, wenn nicht Bewusstsein, was soll ‚unbewusstes Seelisches' bedeuten? Und ohne dass uns dieser Gattungsbegriff ‚Seelisches', sowie wenigstens eine andere, neben der angeblichen Besonderheit ‚Bewusstsein' noch anzunehmende Besonderheit desselben denkbar gemacht wird — was eben nicht möglich ist —, lässt sich das Auftreten und Verschwinden einer Bestimmtheit ‚Bewusstsein' an einem Veränderlichen gar nicht fassen. Bemerkungen wie: »Die Seele verliert das Bewusstsein und an die Stelle der Bewusstheit tritt das Fehlen der Bewusstheit, die Unbewusstheit«, leisten gar nichts; denn auch das blose Nichtmehrsein einer Bestimmtheit ist gar nicht fassbar, es sei denn eine andere Bestimmtheit gleicher Gattung an ihrer Stelle da. Und inwiefern die ‚Unbewusstheit' gleicher Gattung sei mit

der ‚Bewusstheit' ist eben eine Frage, welche in's leere sich richtet und darum keine Antwort erhalten kann. Man kommt auch aus dieser Leere nicht heraus, durch eine die verneinende Form vermeidende elegante Umschreibung »ein dem Bewusstsein äquivalenter Process«: unfassbar bleibt dieses wie jenes Wort."

In dieser Beweisführung können wir sogleich den ersten Grundsatz nicht ohne weiteres zugeben, dass wenn ein Veränderliches eine Bestimmtheit verliert, es dafür eine andere bekommen müsse. Der Körper verliert eine Bewegung, ohne dafür eine andere zu bekommen. Die Bewegung kann einfach aufhören. So braucht ein jedes Thätige, wenn es eine Thätigkeit einstellt, nicht dafür eine andere zu erhalten, es kann einfach ruhen. Die actuale Energie der Naturkörper, z. B. der elektrische, thermische Zustand braucht nicht in andere actuale Energie umgesetzt zu werden, sondern kann in potentiale Energie oder Spannkraft übergehen. Letzteres Beispiel zeigt auch ganz deutlich, dass der Ausdruck „ein dem Bewusstsein äquivalenter Process", durchaus nicht so sinnlos ist, wie Rehmke behauptet. Die Spannkraft ist ein der actualen Energie, in welche sie übergeht, oder aus der sie entsteht, durchaus äquivalenter Process. Beim Bewusstsein ist die Sache freilich etwas anders zu fassen.

Hier müssen wir zunächst zwischen unbewussten seelischen Thätigkeiten einerseits und unbewussten seelischen Zuständen und Kräften andererseits unterscheiden. Was dieser Autor gegen das unbewusste Seelische vorbringt, mag einigermaassen Geltung gegen erstere, nämlich gegen unbewusste Empfindungen, Schlüsse usw. haben, die von manchen Psychologen behauptet, von anderen verworfen werden. Aber unbewusste seelische Zustände und Kräfte kann Niemand mit irgend welchem Scheine von Berechtigung verwerfen. Eine Vorstellung, ein Gedanke verschwindet nicht vollständig aus der Seele, wenn er nicht mehr actual ist; denn wir können ihn ja wieder reproduciren. Haben wir ihn noch nie gehabt, so können wir nicht einfach uns desselben erinnern; darum muss bei der Erinnerung etwas zurückgeblieben sein, ein Zustand, eine Kraft, welche nun durch den blosen Willen in Thätigkeit versetzt werden kann. Was dieselbe ist, können wir recht wohl begreifen: sie ist allerdings von derselben Gattungsbeschaffenheit, wie der wirkliche Gedanke, aber nicht actual, sondern potential und habitual vorhanden: es ist das Vermögen, eine actuale ihm entsprechende Thätigkeit, zu realisiren.

(Schluss folgt.)

Zur Lehre vom Gefühl

vom Standpunkte einer speculativen Psychologie.

Von Dr. Bernh. Paqué in Berlin.

1. Einleitung.

Wenn es Aufgabe jeder Einzelwissenschaft ist, über den gegebenen Gegenstand Aussagen von fragloser Klarheit zu machen, von keiner Seite jedoch dieses hohe Ziel auch nur annähernd erreicht worden ist, so kann es nicht Wunder nehmen, dass auch die Philosophie als Wissenschaft aller Wissenschaften bis heute nur mit Versuchen in der Richtung zum Ziele hin sich hat begnügen müssen. Ganz besonders ist es aber die Psychologie, die bei der Schwierigkeit der Materie nicht immer zweifellose Resultate aufzuweisen hat, wenn auch gerade jetzt hier durch die empirische Forschung, soweit die seelisch-körperlichen Phänomene in Betracht kommen, vielfach neue Aufschlüsse gegeben sind, die wohl manchen Einspruch gegnerischerseits überdauern dürften.

Aber unendlich Vieles ist auch hier, und namentlich auf dem Gebiete der Gefühlslehre, die ja ausserordentlich intim verknüpft erscheint mit der Ethik und der Religion, ja weiter mit der Politik und Nationalökonomie, Sociologie und ferner anderen praktischen Wissenschaften, noch zu wünschen. Hier herrscht eine ganz erstaunliche Vielstimmigkeit von Meinungen. Logisch ganz unvermittelt werden vielfach die widersprechendsten Ansichten ungezwungen nebeneinander gestellt. Ja auch die einzelnen Gefühlsphänomene werden, ohne innerlich verknüpft zu sein, als zusammengehörig aneinandergereiht, und die gegebenen Aufzählungen entbehren ebenso der Vollständigkeit, wie die Beschreibungen der Präcision. Auch die zahlreichen Versuche der Eintheilung der Gefühle sind bei einer sehr mangelhaften Aufstellung des Begriffes vielfach widersprechend und stehen mit dem grossen Meinungswirrwarr über Grund und Wesen im engsten Zusammenhange.

So sehr wir nun aber den Werth der Experimentalpsychologie schätzen, so können wir uns doch nicht verhehlen, dass ein ausschliessliches Festklammern an dieselbe unseren Horizont sehr bald über die Gebühr beschränken müsste. So würden wir z. B., wenn wir nur den Resultaten empirischer Forschung auf dem Gebiete der Gefühlslehre Gültigkeit einräumen wollten, auf die Untersuchung körperlicher Lust- und Unlustgefühle angewiesen sein, und alle Aussicht, wissenschaftliche Einsicht in die seelischen Gefühle zu erlangen und damit etwas für die soeben genannten Gebiete, Ethik, Politik usw., zu gewinnen, wäre verloren.

Wir halten es darum mit Sigwart für eine brennende Aufgabe unserer Zeit, ein System einfacher und eindeutig bestimmbarer Begriffselemente und sichere Formen ihrer Synthese herzustellen, ein Problem, das bis jetzt seine Lösung noch nicht gefunden.[1]) Der Weg, auf dem wir uns einigermaassen diesem Ziele werden nähern können, kann unserem Ermessen nach nur der sein, dass wir, um jede fremde Waare fernzuhalten, den Gebietsumfang des Gefühls im allgemeinen und dann die Einzelgebiete durch möglichst strenge Analyse der Begriffe sondern. Die Aufgaben der begrifflichen Analyse sind aber wesentlich andere als die der Erklärung. Letztere bemüht sich, aus vorausgesetzten einfachen Elementen die Bedingungen, unter welchen einzelne psychische Phänomene geschehen, zu constatiren, während die Analyse es sich angelegen sein lässt, Inhalt und Wesen des Gegenstandes zu fixiren.

Wir wollen daher nach einem kurzen, geschichtlichen Rückblick versuchen, eine solche Analyse des allgemeinen Begriffes des Gefühls zu geben, dessen Probabilität zu beweisen wir uns angelegen sein lassen werden, und wollen dann eine gedrängte Betrachtung des Gefühls anschliessen.

2. Kurzer historischer Rückblick.

Wir sind in der modernen Psychologie schon sehr vertraut mit dem heutigen Inhalt des Begriffs des Gefühls, wonach wir es als dem Denken völlig coordinirt betrachten, dass uns diese Auffassung als etwas Selbstverständliches erscheint, und doch ist eine solche Coordination noch verhältnissmässig sehr jungen Datums.

Trotz vielfacher Untersuchungen über Lust und Unlust kennen die griechischen Philosophen ein selbständiges Gebiet des Gefühls

[1]) Logik von Dr. Sigwart. II. Aufl., Band 2, Seite 182.

noch nicht, behandeln vielmehr den Gegenstand ausschliesslich vom Standpunkt der Ethik aus, sodass ihnen Unlust nur als unbefriedigtes Begehren, Lust als Befriedigung desselben gilt. Wenden wir uns beispielsweise zu Plato. Seine gesammte Speculation hat eine vornehmlich ethisirende Richtung, und nur so ist erklärlich, dass bei seiner eben angedeuteten Dreitheilung der Seelenthätigkeiten, die unserer heutigen Anschauung in keiner Weise conform ist, nur dem sinnlichen Begehren eine gesonderte Stellung angewiesen wird, andere Gestaltungen aber dem Triebleben eingeordnet bleiben. Fühlen und Begehren sind auf dieser Stufe der psychologischen Theorie inbezug auf ihr gegenseitiges Verhältniss und namentlich auf ihren Unterschied von einander noch durchaus nicht hinreichend analysirt und kommen daher auch nicht zu einer gesonderten Darstellung im Nach- und Nebeneinander.

Die Gefühle der Lust und Unlust beruhen immer auf einem Werden und haben, wie alles Werden, ihren Zweck in der Herstellung eines Seienden, d. h. psychologisch ausgedrückt eines dauernden Zustandes. Dieser aber kann nur in derjenigen Beschaffenheit liegen, welche der Natur des empfindenden Individuums gemäss ist, und die Hemmung oder Wiederherstellung dieses naturgemässen Zustandes ist ebenso Schmerz- oder Lustgefühl.[1])

Bei Aristoteles steht die Psychologie nicht wie bei Plato unter dem ethischen Gesichtspunkt, und seine rein theoretische Behandlungsweise hat auf diesem Gebiete ein reiches Material der Beobachtung und Erfahrung zugeführt, das er dann weiterhin durch seine Lehre von der Freiheit des Willens als Grundlage einer eigenthümlichen Ethik zu verwerthen weiss.

Die Lust ist ihm ein positiver, in sich abgeschlossener Zustand, ein Ganzes, dessen Wesen durch längere Dauer keinen Zuwachs erfährt, kein Process, dessen einzelne Stadien man verfolgen könnte. Die Lust entsteht bei einer ungehinderten Verwirklichung einer in der organischen Natur angelegten Beschaffenheit; die Unlust, als das Gegentheil hiervon, ist das Bewusstwerden einer Hemmung der naturgemässen Bethätigung eines Zustandes.[2])

Thomas hat die aristotelische Lehre von Gefühl und Affect weiter ausgebaut, ohne sie im Fundament zu ändern. Trotz allen Strebens nach einem durchgreifenden Eintheilungsprincip liegen hier

[1]) Siebeck, Geschichte der Psychologie. II. B., S. 85 ff. — [2]) A. a. O., S. 86 ff.

in dem Allgemeinbegriff der *passio* oder des Leidens die Begriffe der Lust und Unlust embryonisch noch nebeneinander.[1]) Eine grosse Wendung aber erfolgt nach dem gänzlichen Erlöschen der Scholastik insofern, als das Gefühl, welches bisher trotz seiner Passivität Begleitung und Ausgang der activen Begierde gewesen war, nun bei hervorragenden Denkern Inhalt zu einer Vorstufe der Erkenntniss wird und so eine völlig andere Stellung erhält.

In der Leibniz-Wolff'schen Philosophie[2]) kommt dieser Wandel voll zum Durchbruch. Bei Leibniz figurirt Lust und Unlust als dunkle Wahrnehmung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit.[3]) Wolff erklärt das Gefühl mit Leibniz übereinstimmend als „cognitio intuitiva perfectionis cuiusque sive verae sive apparentis.“[4]) Die Verknüpfung der Vorstellungskraft mit dem Gefühl veranlasste Eberhard zum Versuch einer Ableitung des Gefühls aus Vorstellungen, aus dem Zusammenfliessen zahlreicher dunkler „Partialvorstellungen“. Unter den zahlreichen Philosophen der Aufklärungszeit, die sich namentlich in England und Deutschland mit dem Gefühl beschäftigten, verdient besondere Erwähnung Tetens[5]), weil er zuerst das Gefühl dem Verstande — der vorstellenden und denkenden Kraft[6]) coordinirt und damit der eigentliche Begründer der später so allgemein gewordenen Trichotomie der Seelenvermögen wird. Doch die völlige Anerkennung des Gefühles als eines von Erkennen und Begehren völlig unabhängigen Seelenzustandes findet sich erst bei Kant. Freilich scheint er sich erst allmählich von der Leibniz-Wolff'schen Lehre deutlich getrennt zu haben, aber er erklärt doch in der ‚Kritik der Urtheilskraft‘ das Gefühl geradezu als das dritte der „aus keinem gemeinschaftlichen Grunde ableitbaren“ Seelenvermögen, und dieser Ueberzeugung ist er treu geblieben, wenn auch bei mehr populärer Darstellung, wie in der Anthropologie, ein gewisses Schwanken unverkennbar ist. Aus der Kant'schen Schule wollen wir einige Vertreter kurz charakterisiren, sofern ihre Meinungen als für die Folgezeit wirksam erscheinen.

Erh. Schmidt erkennt die Nichtidentität und Unzertrennlichkeit von Gefühl und Begehren an, gibt auch eine eng an Kant's Anthro-

[1]) Siebeck, a. a. O., II. B., S. 460. — [2]) J. Pokorny, Zur Geschichte von der Lehre der Gefühle. XII. Gymn.-Programm zu Iglau; Ritter Volkmar von Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, Abschnitt der Lehre von den Gefühlen. — [3]) Nouveaux Essais 11, 21, 46, 72—Opp. p. 261 b und 269 a. — [4]) Ps. emp. 511, 509, 536. — [5]) N. Anthrop. S. 245, Aphor. 1115. — [6]) Verm. phil. Schriften I. S. 227; Phil. Vers. Bd. I. S. 166.

pologie sich anschliessende Erklärung des Gefühls, kommt dann aber schliesslich zu dem interessanten „Naturgesetz des Gefühls", dass Lust aus jenen Vorgängen entstehe, die dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit des thätigen Vermögens unseres Geistes angemessen sind.[1]) Auch J. H. Abicht denkt in dem Gefühle „eine eigene Gattung der Modification des Bewusstwerdens" und unterscheidet streng das Gefühl von der Vorstellung. Die Ansichten von Fries, welcher in seiner Anthropologie S. 45 und 46 bei einer eigenthümlichen Scheidung zwischen Gefühl auf der einen und Lust und Unlust auf der anderen Seite anlangt, und von Krug[2]), welcher im Hinblick darauf, dass den Gegensätzen der Richtungen der Seelenwirksamkeit nach aussen und innen in dem Dualismus von Erkenntniss- und Begehrungsvermögen erschöpfend Rechnung getragen sei, die selbständige Stellung des Gefühls negirte, können wir hier nur streifen, und bemerken lediglich noch, dass sich aus diesem Anlass eine ziemlich weitreichende Fehde entspann, indem z. B. gegen die Krug'sche Ansicht H. Richter[3]) und Neubig[4]) auftraten, für Krug in neuerer Zeit J. H. Fichte[5]) und Jungmann[6]) plaidirten.

Wenn wir nun von den englischen Psychologen, wo bei Hamilton u. Bain[7]) sich die Anerkennung des Gefühls bereits Bahn gebrochen, während sonst noch eine Dichotomie intellectueller und activer Vermögen besteht, absehen, so müssen wir noch einmal zu Kant zurückkehren, der nicht nur der Quellpunkt der soeben geschilderten, sondern auch einer ungleich bedeutenderen Richtung in der Lehre vom Gefühl geworden ist. Der Sensualismus hatte das Sein hinter der Wahrnehmung, der Intellectualismus hinter dem Begriffe — und zwar, wie nach Kant's Kritik kein Zweifel sein konnte, — vergeblich gesucht, und nun war es Jacobi, der diesen Mangel seiner Zeit stark fühlend, das Gefühl, nachdem es aufgehört hatte, als blose Receptivität des inneren Sinnes für Lust und Unlust zu gelten, in schroffer Polemik gegen Kant als gesuchte Erkenntnissquelle proclamirte. Um diesen neuen Beruf erfüllen zu können, wurde das Gefühl, nachdem es aufgehört hatte, seine frühere, eben angedeutete Function zu erfüllen, „Sinn für das Uebersinnliche", Organ der rationalen Wahrnehmung, deren

[1]) Emp. Psych. Jena 1791 S. 263. a. a. O. S. 273. — [2]) Grundl. einer n. Theorie der Gefühle. Königsberg 1823. S. 50. 100. — [3]) Ueber das Seelenvermögen. Leipzig S. 1824. — [4]) Die Gefühlslehre. Baireuth 1824. — [5]) Psych. 1. Leipzig 1864. S. 227. — [6]) Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Innsbruck 1869. (2. Aufl. 1885.) [7]) Mental Science p. 3.

Object das Uebersinnliche ist, die Vernunftanschauung, ja die Vernunft selbst, bezüglich deren dem Verstande blos die Aufgabe zufällt, „das im Gefühl Gewesene in die Form der Idee zu bringen.“ [1])

Volkmann charakterisirt die Schwäche der Jacobi'schen Ansicht recht treffend, indem er sie als transscendentalen Sensualismus bezeichnet, wo das Gefühl bezüglich des Uebersinnlichen diejenige Stellung einnimmt, welche der Sinnesempfindung bezüglich der Aussenwelt zufällt, und auf die schroffe Polemik Kant's gegen „diesen überschwänglichen Empirismus“ verweist.

Was der Meister nicht vermocht, konnten seine Schüler in keinem Falle leisten, und so musste erklärlicherweise bei dem energischen Hervortreten der reinen Spontaneität und Freiheit des Ich in der Zeit von Fichte bis Hegel das Gefühl bald von seiner Höhe herabsinken. Durch die Fichte'sche Anschauung und ihrer weiteren Entwickelung bei Schelling wird ein günstiger Boden geschaffen für die zahlreichen Erklärungen des Gefühls als absolute und relative Identität von Erkennen und Begehren, die bei verschiedenen Vertretern eine verschiedene Interpretation als Gleichgewicht von Sinn und Trieb [2]), als Bildungs- und Richtungsprincip [3]), als Identität von Bewusstsein und Wille [4]), als Verbindung von Innesein und Streben mit vorwiegendem Innesein [5]) findet. Schleiermacher [6]) setzt diese Identität in Indifferenz um und bezeichnet in seinen theologischen Schriften das Gefühl als die Indifferenz von Wissen und Handeln — Erkennen und Wollen — als den Standpunkt, in dem das Denken aufhört und das Wollen anfängt. Auf diese Weise vermittelt sich uns dann die Erkenntniss des Absoluten. Wir können die Idee der höchsten Einheit weder im Denken, wie er sagt, noch im Wollen, sondern nur im Gefühl als der relativen Einheit beider vollziehen; nur im unmittelbaren Selbstbewusstsein oder Gefühl ergreift sich der Mensch in der ursprünglichen Einheit seines Wesens, nur in ihm kommt ihm das absolute, gegensatzlose Wesen, die Einheit des Idealen und Realen zur Anschauung. Es ist begreiflich, wie Schleiermacher so zu einem Standpunkt kommt, wo uns das Gefühl zu einem Medium der Erkenntniss aller supernaturalistischen Wahrheiten der Religion und

[1]) W. W. 1812, II. S. 59 ff. — [2]) F. A. Carus, Psych. 1. S. 369. — [3]) Weiss, Unters. über das Wesen und Wirken etc. — [4]) Fischer, Naturlehre der Seele. Bsl. S. 163. — [5]) Berger, Grundzüge der Anthropologie und Psych. S. 483. — [6]) Dial. 151 ff., 426 ff. Philosoph. Sittenl. 16 ff. 136. 254. Reden 11. Rede. Glaubensl. § 3 ff.

somit zum Kern und Urgrund alles Seelenlebens wird. Nach Hegel ist das Fühlen der Geist in der an sich vernünftigen Totalität seiner Existenz, in welcher er sich von dem Fühlen, das er selbst ist, noch nicht unterrichtet, also kurz, der Geist als sein eigener Stoff.[1]) Das meint nun Hegel auch mit seiner berühmten Phrase: „Das Gefühl ist das dumpfe Wissen des Geistes in sich, worin er sich stoffartig ist und das den ganzen Stoff seines Wissens in sich hat.“[2]) Von dem Gefühl gehen dann zwei parallele Entwickelungsreihen aus, die eine durch die Aussich- und Fürsich-Heraussetzung zur Vorstellung, die andere durch die Tendenz des Geistes sich in seinem Stoffe zu geniessen zum Begehren. Die Hegel'sche Gefühlstheorie müssen wir in einem gewissen Sinne als eine wohlberechtigte Opposition gegen Jacobi anerkennen und ihr die Aufrechterhaltung der drei „Seelenvermögen“ als einen Vorzug zugestehen, doch müssen wir darin als einen Mangel bezeichnen, dass hier der eigentliche Charakter des Gefühls von Lust und Unlust gänzlich verloren gegangen ist.

Wenn wir unsere Ausführungen noch einmal kurz zusammenfassen, so lassen sich in der Entwickelung der Lehre vom Gefühl deutlich drei Epochen unterscheiden. In der frühesten Zeit ist Gefühl und Wille noch mehr oder minder identisch. Das ist die älteste Auffassung, die wir bei Plato und Aristoteles ausgeprägt finden, und die das ganze Mittelalter beherrscht. Später erscheint das Gefühl als eine Stufe des Intellects, ein Verhältniss, das auch durch den Sprachgebrauch ausgedrückt wird in der Redensart „ich fühle“, dass ich keinen Erfolg haben werde, wo „Fühlen“ mit Erkennen, Wissen identisch ist. Dieser Wandel in der Auffassung des Gefühls vollzieht sich in der Aufklärungszeit, wo es als Vorstufe der Erkenntniss oder bei Plattner als Bewusstsein des eigenen Zustandes oder bei Abicht endlich als eigene Gattung der Modification des Bewusstseins bezeichnet wird. Mit Kant oder genauer schon mit Tetens beginnt man dann endlich das Gefühl von dem Erkennen und Wollen zu emancipiren und diesen als selbständiges Vermögen gegenüberzustellen.

Nun beginnt ein reges Suchen nach der wahren Stellung des Gefühls, ohne dass bis heute in etwa befriedigende Resultate gewonnen wären.

Ein weiteres Eingehen auf andere Schriftsteller müssen wir hier bei der Enge des uns zugemessenen Raumes unterlassen und be-

[1]) Erdmann, Grundr. § 95. — [2]) Phänom. S. 308 u. Enc. 95 § 496.

merken nur noch, dass wir im Laufe unserer Arbeit Gelegenheit nehmen werden, auf Schopenhauer, Hartmann und Wundt zurückzukommen.

Im Laufe unserer kurz gehaltenen geschichtlichen Skizze von der Gefühlslehre hatten wir doch Veranlassung, festzustellen, dass zunächst von den weitaus meisten Denkern das Wollen und Denken als schlechthin gegebene einfache Grössen hingenommen, und in Anlehnung an dieselbe das Gefühl gewissermaassen als eine complexe Grösse, als ein unbekanntes, aber mit ihnen zusammenhängendes Etwas construirt wurde.

Als Factum zeigt uns die Geschichte nur, dass das Gefühl einmal eine Beziehung haben muss zum Wollen; denn wenn eine solche Beziehung nicht bestände, so hätte man kaum Jahrtausende lang Gefühl und Wollen so innig verknüpft. Ferner zeigt das Gefühl auch ein enges Verhältniss zum Intellect, andererseits aber drängt die Geschichte dazu, das Gefühl selbständiger zu machen.

Die Frage, mit der wir uns nun befassen wollen, die Analyse des Gefühls ist also eine complicirte und immer noch offene Frage, und wir hoffen, dass wir auf dem von uns gewählten Wege werthvolle Feststellungen machen können.

3. Analyse des Gefühls.

Alle seelischen Phänomene lassen sich in die drei Klassen von Denk-, Willensacten und Gefühlen zwanglos gruppiren, eine Trichotomie, die wir wohl immer noch werden aufrecht erhalten müssen, da jede Eintheilung schliesslich mit den Thatsachen in Widerspruch geräth. Allerdings huldigen wir dabei nicht der naiven Theorie, welche das Denken, Wollen und Fühlen als drei Vermögen der Seele betrachtet und jetzt längst mit Recht bei Seite geschoben ist, doch immerhin ist, wie Sigwart richtig bemerkt, der vielgeschmähte, weil viel missbrauchte Begriff des Vermögens doch der Ausdruck des Verhältnisses, das hier vorliegt; das Wort bezeichnet richtig gefasst, diejenige Natur des geistigen Subjects, vermöge welcher es aus sich selbst heraus auf gewisse Veranlassungen hin Thätigkeiten producirt, die nicht blos Fortsetzungen der früheren sind, vermöge der es in der Zeit sich entfaltet und damit verwirklicht, was in seiner Anlage enthalten ist.[1])

[1]) Sigwart, a. a. O., S. 206.

Wir müssen demgemäss Anschauungen zurückweisen, wie die Herbart'sche, welche theoretisch die Seele als ein unveränderliches Etwas hinstellt, die Vorstellungen von ihren Kräften ablöst und für alles seelische Geschehen die Wechselbeziehungen der Vorstellungen den Grund sein lässt, oder auch Versuche, welche alle seelischen Phänomene auf das Bewusstsein zurückzuführen bemüht sind, und an Stelle von Denken, Fühlen, Wollen das objective, ursächliche und zuständliche Bewusstsein setzen; denn auf der einen Seite ist durch Hinzufügung des Adjectivs wohl ein anderer als blos intensiver oder rein zufälliger Unterschied zwischen den drei Gebieten der seelischen Phänomene anerkannt, und andererseits ist hier wohl ein anderer Begriff des Bewusstseins in Gebrauch, als es sonst üblich ist. Wie wir Bewusstsein gewöhnlich verstehen, wird man nicht wohl die Manifestationen des Wollens und Fühlens als blose Modificationen des dazu gehörigen Bewusstseins begreifen können.[1])

Wenn wir jetzt zur Feststellung eines Begriffes oder zu einer Analyse des Gefühls selbst fortschreiten wollen, so müssten wir der heutigen Methode gemäss einzelne Beispiele produciren, an diesen die gemeinschaftlichen Eigenschaften herauslesen und diese dann zu einem Gesammtbilde vereinigen. Aber das würde breiten Raum kosten und könnte ja bei einiger kritischer Prüfung der Merkmale zu keinem erheblich anderen Resultate führen als zu einer Nominaldefinition.

Die Vieldeutigkeit des Wortes „Gefühl" ist allerdings eine besonders grosse, und es erschöpft der sechsfache Sinn, der dem Worte von Domrich untergelegt wird[2]), noch nicht einmal den ganzen Reichthum des Sprachgebrauchs. Danach wird das Wort Gefühl bald gleichbedeutend gebraucht mit dem Empfinden überhaupt — Gefühlsvermögen —, bald bezeichnet es zweitens nur die allgemeine Körperempfindung und heisst dann insbesondere Gefühlssinn, oder es bedeutet soviel wie Tasten, viertens wird es für dunkle Vorstellung gebraucht, woraus halbbewusst die Vorstellungen abgeleitet werden, und ist dann soviel wie Tact, oder es bezeichnet klar bewusst gewordene Vorstellungsreihen wie unser ‚Gefühl' in ‚Pflichtgefühl' usw., und endlich begreift man darunter jenes eigen-

[1]) Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Von Prof. Rehmke. Greifswald 1894. Mit jenen Aeusserungen wird aber die Bedeutung dieses Werkes in keiner Weise geleugnet. — [2]) Die psychischen Zustände. Von Dr. Ottomar Domrich. Jena 1847 S. 164.

thümliche Verhalten des Bewusstseins, durch Empfindung oder Vorstellung angenehm oder unangenehm afficirt zu werden.

Wir bemerken ausdrücklich, dass wir uns nur mit den Gefühlen der letzteren Klasse befassen, und unsere Erklärung *in genere* sich nur auf diese bezieht, wenn wir das Gefühl als Synthese von Bewusstsein und Wille auffassen, eine Erklärung, die ja hypothetische Voraussetzung sein muss, wenn wir das Gefühl *in specie* als Bewusstwerden der Relation des Willens zu einem Gegebenen bezeichnen.

Ueber die Synthesis selbst, wie über die Modalität des Willens müssen wir uns noch des näheren auslassen. Tritt der Wille in Form von Handlungen hervor, so versichtbart er sich uns als treibende, Bewegung hervorrufende Kraft, als Wirken. Sein Wesen erscheint dann nur als reine Spontaneität. Aber wie wir uns jetzt schon längst daran gewöhnt haben, „von unbewussten Vorstellungen" zwecks Erklärung des Phänomens des Gedächtnisses zu reden, so müssen wir auch die Existenz eines gleichsam nicht zur Manifestation seiner selbst fortschreitenden Willens anerkennen. Das Bewusstsein und das zuständliche Wollen — der Gedanke ist freilich nur *in concreto* vollziehbar — gleichsam ihrer Autonomie entäussert, verwachsen zu einer Einheit, die sich am besten nach Analogie einer chemischen Verbindung z. B. in $H\,O_2$ verkörpert, wo vor derselben jedes der beiden Elemente seine ihm eigenthümliche Kraft und Natur besass, nach derselben aber das Product aus den beiden Componenten als neu, als überraschend, von beiden in seinen Wirkungen, in seiner Bethätigung sich völlig verschieden erweist.

Als die erste Aufgabe der Analyse des Gefühls wird es nun wohl gelten müssen, das dauernde Zusammenwirken von Denken und Wollen gelegentlich jeder Gefühlsäusserung nachzuweisen, und für diese dauernde Gemeinschaft glauben wir eben leicht eine Reihe probabler Beweise aufführen zu können.

Dass jede Gefühlsäusserung, um uns so naiv auszudrücken, jederzeit einen Zusatz von Denkthätigkeit einschliesst, ist eine zu vulgäre Erfahrungsthatsache, die uns eben darum nicht in ihrer ganzen Wichtigkeit vor Augen tritt.[1]) Ein Gefühl, dessen wir uns nicht bewusst sind, ist eben kein Gefühl; das wird Niemand ernstlich leugnen. Als

[1]) Vgl. Horwicz. a. a. O., B. I., S. 4. 255 erörtert die Alternative der unbewussten Gefühle oder des indifferenten Bewusstseins.

vollgültigen Beweisgrund für diesen Zusammenhang liesse sich wohl auch die Beobachtung anführen, dass bei Irren die Entwickelung der Gefühlserscheinungen durch den geistigen Zustand stark beeinflusst erscheint.

Eine wie innige Verkettung aber zwischen dem Fühlen und dem Wollen stattfindet, dessen werden sich die griechischen Philosophen schon bewusst. Ueberhaupt hat unser kurzer Rückblick auf die geschichtliche Entwickelung uns genügenden Aufschluss darüber gegeben, dass die Menschheit im Laufe der Jahrhunderte die Gewissheit erlangt, dass eine nahe Beziehung zwischen Denken und Fühlen auf der einen, sowie Fühlen und Wollen auf der anderen Seite besteht. Ja es finden sich auch schon Spuren von Ansichten, welche auf eine Zurückführung des Gefühls auf die beiden anderen seelischen Vermögen deuten und die zahlreichen Erklärungen desselben als absolute oder relative Identität von Erkennen und Begehren vorbereiten.

Alle diese Grundsätze, die uns in das innerste Wesen der Sache hineinzuversetzen scheinen, haben darum nur geringen Werth, weil sie als reine Dogmen, nicht von erforderlichen Gründen begleitet, an die Spitze der Gefühlslehre gestellt, das noch zu Beweisende in keiner Weise erläutern, sondern lediglich als fertige Thatsache hinnehmen; denn der eigentliche Kern der Sache besteht doch gerade in der Untersuchung, wie die Vereinigung von Wollen und Erkennen zustande kommt und welche Gründe ein solches Axiom wahrscheinlich machen.

Wir glauben, dass nach den vorausgeschickten Bemerkungen ein Beweis für die Mitthätigkeit des Erkenntnissvermögens beim Zustandekommen der Gefühlsacte sich wohl erübrigt, und bemerken nur noch kurz, dass, wenn man von „unbewussten" Gefühlen spricht, das Epitheton nicht sowohl auf das Fühlen selbst, als auf das Object zu beziehen sein dürfte, welches das Subject erregt. Complicirter und eingehender muss sich dagegen bei uns die Frage nach der Mitthätigkeit des Willens gestalten.

Wir stehen auf dem Standpunkt, dass das Gefühl einen tieferen Blick in das Innere des Seelenlebens d. h. in die unmittelbare Reaction des Subjects zu thun gestattet, sofern dieses sich als Wille darstellt und von einem Object afficirt wird. Es ist somit das Wesen des receptiven, nicht des spontanen Willens, das sich uns im Gefühle erschliesst, und zwar in der Weise, dass sich uns durch die specifische Qualität des Gefühles die verschiedenartigsten Relationen, in welche

der Wille zur Aussenwelt treten kann, manifestiren. Für die reale Mitthätigkeit des Willens bei jeder Gefühlsäusserung scheinen uns folgende Gründe sichere Bürgschaft zu gewähren.

Zunächst die Qualität des Gefühls. Das ist eine Erfahrungsthatsache, dass ein Eintreten eines Ereignisses, das wir mit allen unseren Kräften zu verhüten getrachtet, stets von Gefühlen der Unlust begleitet sein wird, und umgekehrt. Unsere Willenskraft scheint für den Augenblick dadurch, dass das Ziel unserer eifrigsten Bemühungen sich nicht realisirt hat, eine Schwächung erfahren zu haben, und dies Factum eben ist es, das uns alterirt und den Schmerz in uns wachruft. Bringt man uns dagegen die Nachricht von der Erfüllung eines heiss ersehnten und erstrebten Zieles, so scheint gleichsam unsere Kraft sich zu steigern, der Thätigkeit des Willens neue weitere Perspectiven sich zu eröffnen, und das Bewusstsein dieses Zuwachses des Willens, die Potenzirung unseres Ich trägt uns vom tiefsten Schmerz zuweilen zum höchsten Gipfel der Freude.

Zweitens ziehen wir die Intensität des Gefühles heran. Bei aller Schwierigkeit dieses Problems dürfte soviel zweifellos sein, dass jene Intensität in einem Wechselverhältniss zum Stärkegrad des Willens steht. Der Gesichtspunkt nun, ob das Individuum mehr oder minder intensiv für freudige oder traurige Affecte zugänglich sei, hat als Eintheilungsgrund gedient für die Temperamente, als deren hauptsächlichste man das cholerische, sanguinische, melancholische und phlegmatische bezeichnet. Die Temperamentsunterschiede sind es dann weiter, welche, wie Wundt schon richtig bemerkt hat, als Grundlage für die Intensitäts- und Perpetuitätsunterschiede des Gefühls dienen müssen.

Drittens machen wir darauf aufmerksam, wie stets die Qualität des Gefühls sich mit der Willensrichtung ändert. Was wir in der Jugend oft abgöttisch verehrt und geliebt, was uns die grösste Freude gemacht, ist dem heranwachsenden Jüngling nicht mehr Ursache zur Erregung eines Affects, und selber die Ideale des Jünglings nöthigen dem herangereiften Manne oft mehr ein Lächeln ab, als dass sie ihn in den Zustand der Freude versetzen sollten. Unser Streben, unsere Ziele, unser Wollen ist ein anderes geworden, und damit hat sich unmittelbar ein Wandel des ganzen Gefühlslebens vollzogen.

Aber man könnte uns nach Prüfung der angegebenen Gründe noch immer und zwar anscheinend berechtigterweise entgegenhalten, dass sie wohl eine Abhängigkeit der Gefühlsthätigkeit vom jeweiligen

Zustand des Willens wahrscheinlich machen, aber noch ganz und gar nicht für ein unmittelbares Mitwirken im einzelnen Gefühlsact selbst sprechen.

Zur Widerlegung dieses Einwurfes erscheint es uns als besonders nothwendig, auf die Reflexbewegungen und die ganze Fülle von Veränderungen in unserem Organismus hinzuweisen, die jede Gefühlsänderung unausgesetzt begleiten. Man hüpft vor Freude, der Traurige lässt seinen Kopf hängen. Eine beredte Sprache reden die Mienen, das Geberdenspiel, der Farbenwechsel. Wie sind alle diese Vorgänge erklärlich, wenn man von einer Mitthätigkeit des Willens bei den Gefühlsvorgängen selbst abstrahirt, da wir doch als einzige Ursache unserer körperlichen Bewegungen, soweit wir derselben bewusst sind, nur den Willen anzuerkennen geneigt sind? Von unserem Standpunkt lässt sich das bis jetzt so dunkle Problem der körperlichen Begleiterscheinungen des gesammten Gefühlslebens leicht und gefahrlos lösen; denn so scheint doch verständlich, dass bei den Gefühlsacten als unmittelbare Correlate Bewegungen gleichsam eines unbewussten Willens hervortreten, die nicht als teleologische erscheinen können und ihre Interpretation erst auf Grund der häufigen Erfahrung gefunden haben.

Die Erklärung des Gefühls als Synthese von Denken und Wollen oder genauer als Bewusstwerden der Relation oder Reaction des Willens gegenüber einem Gegebenen erscheint daher in etwa durch die historische Ueberlieferung empfohlen, und hoffentlich haben auch die vorgeführten Gründe die Probabilität dieser Theorie einigermaassen bestätigt. Ueberdies wird dieselbe uns eine gute Handhabe bei der praktischen Erläuterung der Gefühle selbst bieten können.

Nach Aufstellung unserer Theorie des Gefühls, die auf alle Fälle den Grund für die Variabilität des Gefühls als solchen darlegt, müssen wir uns zur Eintheilung, zur Classificirung wenden und werden dann, wenn wir die ganze Mannigfaltigkeit von Gefühlen in einzelne Gruppen gebracht haben, versuchen, unsere Erläuterung hinzuzufügen.

Manche Schriftsteller[1]) verzichten von vornherein und zwar auf Grund des nach dem jeweiligen Stande der Wissenschaft wechselnden Wortsinnes auf jede Classificirung, andere wie Dumont[2]) haben physische Ursachen als Grundlage der Ordnung gebraucht. Lehmann[3])

[1]) Das Gefühl. Von Prof. Dr. Theobald Ziegler. Stuttgart 1893. S. 107. — [2]) Dumont, Vergnügen und Schmerz. Leipzig 1876. — [3]) Lehmann. Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Leipzig 1892. S. 32.

sieht als Grundlage der Eintheilung die Bewusstseinszustände an und meint, „dass wir demzufolge nur die psychischen Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten berücksichtigen dürfen.“[1]) Ein kritisch historischer Rückblick auf die Eintheilung und Eintheilungsprincipien findet sich bei Horwicz[2]), an die er dann sehr geschickt seine eigene etwas complicirte Eintheilung reiht.

Aber gerade diese Vielheit von Ansichten in diesem Punkte, während doch eben hier die Eintheilungsprincipien aus dem Wesen des Gegenstandes selbst herausfliessen müssten, hat uns zu der Meinung geführt, dass wohl in dem Wesen der Gefühle selbst die Eintheilungsprincipien ruhen werden. Einer haltbaren Eintheilung glauben wir daher nur durch eingehende psychologische Untersuchung näher kommen zu können.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) A. a. O., S. 329. — [2]) Analyse der qualitativen Gefühle. S. 79.

Der Hypnotismus.

Von Prof. Dr. L. Schütz in Trier.

I. Allgemeines über den Hypnotismus.

1. Mit dem Namen Hypnotismus bezeichnet man nicht etwa nur eine einzige, sondern vielmehr einen ganzen Complex von Erscheinungen des Menschenlebens, welche entweder in künstlich erregten schlafähnlichen Zuständen bestehen oder mit solchen zusammenhängen.[1]) Der Name Hypnotismus, welcher sich von dem griechischen Worte ὕπνος, d. i. ‚Schlaf' oder besser noch von ὑπνωτικός, d. i. ‚einschläfernd' ableitet, ist verhältnissmässig jung und verdankt seinen Ursprung dem englischen Chirurgen Jacob Braid, welcher 1860 zu Manchester starb.[2]) Die den Namen Hypnotismus tragende Sache ist aber keineswegs eine moderne Erfindung, auch nicht eine Entdeckung der Neuzeit. Schon bis tief in's Mittelalter hinein waren diese merkwürdigen Erscheinungen bekannt, christlichen Philosophen so gut, als arabischen Aerzten.[3]) Und wenn man die Leistungen der Magie oder sonstiger Arten von Occultismus, d. i. von Geheimkunst oder Geheimwissenschaft, mit denen einzelne Erscheinungen des Hypnotismus grosse Aehnlichkeit haben, ebenfalls für Hypnotismus ausgibt, so findet man die Kenntniss und Erregung desselben bei den ältesten Völkern, ja dann reicht er sozusagen fast bis an die Wiege des Menschengeschlechts hinauf. Neu an dem Hypnotismus ist eigentlich nur die Methode, ihn zu erregen, und allenfalls noch der Versuch, ihn für therapeutische Zwecke zu verwenden.[4]) Derjenige, welcher die Erregungsmethode

[1]) Vgl. H. Bernheim, Neueste Studien über Hypnotismus, Suggestion und Psychotherapie. Leipzig 1892. S. 45 u. 53; W. Preyer, Der Hypnotismus. Leipzig 1890. S. 58; C. Ziegler, Der Hypnotismus. Stuttgart 1891. S. 9. — Andere verstehen unter Hypnotismus die Wissenschaft von den obengenannten Erscheinungen; vgl. A. Forel, Der Hypnotismus. Stuttgart 1891. S. 31; A. Moll, Der Hypnotismus. Berlin 1890. S. 18. — [2]) Vgl. Bernheim S. 45. — [3]) Vgl. Études religieuses, philosophiques etc. Paris 1892. I. p. 482. — [4]) Vgl. Bernheim S. 1 ff. u. 16; Preyer S. 5 ff.; Moll S. 1 ff.; Forel S. 33.

oder wenigstens eine der beiden Hauptmethoden, hypnotische Zustände zu erzeugen, entdeckte und wissenschaftlich ausbildete, war der vorhin genannte englische Chirurg Braid, und er kam auf seine Methode durch die Versuche, welche er anstellte, um den in seinen Tagen so sehr grassirenden Mesmerismus zu widerlegen.[1]) Anfänglich nun stand man den geheimnissvollen Experimenten, wie sie von Braid und danach auch von seinen Schülern und Anhängern vorgeführt wurden, sehr zweifelhaft gegenüber, ja man war vielfach geneigt, den ganzen Hypnotismus für leeren Schwindel zu halten, und glaubte zu diesem Verdicte um so mehr berechtigt zu sein, als bei privaten wie bei öffentlichen hypnotischen Vorstellungen wiederholte Betrügereien constatirt werden konnten. Allmählich verstand man sich aber dazu, den Hypnotismus an der Hand der Wissenschaft zu prüfen, und das Resultat der eingehend angestellten Prüfung war unter anderem dies, dass die deutsche Naturforscherversammlung, welche im Jahre 1880 vom 18.—24. September in Danzig tagte, den Hypnotismus als Thatsache förmlich anerkannte und ihn als ein wissenschaftliches Problem aufstellte. Seit dieser Zeit ist man denn wie anderwärts so auch in Deutschland nicht blos in Kreisen der Aerzte und Professoren der Medicin, sondern auch, wie leicht begreiflich, auf Seite der Psychologen und Theologen mehr und mehr damit beschäftigt, die einzelnen Momente, welche der Hypnotismus für eine wissenschaftliche Untersuchung darbietet, herauszuheben und festzustellen, sie zu beleuchten und zu erklären.[2]) Der Hypnotismus ist in der That zu einer wissenschaftlichen Zeit- und Streitfrage geworden, und wird es, da die an ihm versuchten Lösungen zum grössten Theil noch nicht zu einem befriedigenden Abschlusse gelangt sind, auch noch lange Zeit hindurch bleiben.

2. Aber welches sind denn nun all die Erscheinungen, die man unter dem Namen Hypnotismus einbegreift? Man würde diese Frage nicht in ihrer ganzen Tragweite, nicht nach den Anforderungen strenger Wissenschaft beantworten, wenn man die hypnotischen Erscheinungen gewissermaassen von ihren Ursachen und Wirkungen ablöste und sich dann darauf beschränkte, die einzelnen Erscheinungen so vorzuführen und zu beschreiben, wie sie an sich auftreten. Wer irgend eine Erscheinung aus dem Natur- und Menschenleben wissenschaftlich betrachten und darstellen, wer sie selbst verstehen und anderen ver-

[1]) Vgl. Bernheim S. 45 u. 56; Ziegler S. 7 ff.; R. v. Krafft-Ebing. Eine experimentelle Studie auf dem Gebiete des Hypnotismus. Stuttgart 1893. S. 89; R. F. Finlay, Der Hypnotismus. Aachen 1892. S. 8 f. — [2]) Vgl. Finlay S. 5 f.

ständlich machen will, der muss auch die Gründe und Ursachen aufdecken, aus denen die Erscheinung hervorgeht, und ebenso auch auf die Folgen und Wirkungen hinweisen, welche die Erscheinung naturgemäss nach sich zieht; von ihr muss man rückwärts und vorwärts blicken, wenn man einen vollen Einblick in das Wesen der Erscheinung gewinnen will. Demgemäss wäre es nicht genug, die hypnotischen Erscheinungen als solche der Reihe nach darzulegen, es müssen auch die Ursachen und Wirkungen dieser Erscheinungen sorgsam aufgesucht und festgestellt werden. Nun präsentirt sich aber der Hypnotismus in so eigenthümlichen und merkwürdigen, ja in so räthselhaften und geheimnissvollen Erscheinungen, dass man nicht umhin kann, zu fragen, ob er denn noch etwas Natürliches oder vielleicht etwas Uebernatürliches sei. Und auf der anderen Seite sind die Folgen, welche aus den Erscheinungen des Hypnotismus entstehen, theils so nützlich und segensreich, scheinbar wenigstens, theils so schädlich und verderblich, dass man auf den ersten Blick wirklich nicht recht weiss, ob man den Hypnotismus für etwas Erlaubtes oder für etwas Verwerfliches halten solle. Beides muss also ebenfalls genau untersucht und in's klare gestellt werden.

II. Die Erscheinungen des Hypnotismus.

3. Die Erscheinungen, welche man unter dem gemeinsamen Namen Hypnotismus zusammenfasst, zerfallen in zwei Hauptarten. Die erste Art wird von derjenigen Erscheinung gebildet, welche sich zu allen übrigen wie deren Grund und Unterlage verhält, und das ist die sog. Hypnose[1]) oder der schlafähnliche Zustand, in den ein Mensch auf künstliche Weise versetzt wird; und zur zweiten Art gehören diejenigen Erscheinungen, welche bei einem hypnotisirten d. i. in einen solchen Zustand versetzten Menschen hervorgerufen werden können. Naturgemäss werden diese beiden Hauptarten des Hypnotismus in der eben befolgten Ordnung auch dargestellt.

A. Die Hypnose, ihr Wesen und ihre Ursachen.

4. Ueber das Wesen der Hypnose hat sich in den Kreisen der Fachmänner bis heute noch keine feststehende Meinung gebildet. Prof. Charcot, der Vorsteher der Salpêtrière in Paris, und seine Anhänger halten die Hypnose für eine künstlich hervorgerufene Neu-

[1]) Prof. Preyer in Berlin behauptet, dies Wort zuerst gebraucht und in die Wissenschaft eingeführt zu haben. Vgl. Preyer S. 58.

rose oder Nervenkrankheit bezw. für eine experimentell erzeugte Hysterie, genauer gesprochen für eine corticale Grosshirnneurose, welche in drei verschiedenen Phasen: Lethargie, Katalepsie und Somnambulismus verlaufe.[1]) Die Psychiater Eugen Konrád in Hermannstadt, Theodor Meynert in Wien, Conrad Rieger in Würzburg u. a. geben sie für eine künstlich hervorgerufene und vorübergehende Psychose oder Geistesstörung aus, und zwar entweder für eine Art von Verrücktheit, oder von Blödsinn, oder von progressiver Paralyse der Irren, oder von *melancholia attonita* usw.[2]) Den meisten Hypnotisten[3]) ist aber die Hypnose eine Art von Schlaf, dem sie, äusserlich betrachtet, in ihren einzelnen Graden oder Stufen in der That dermaassen ähnlich ist, dass sie von ihm her ja ihren Namen erhalten hat. Ja, verschiedene Vertreter der Nanziger Schule, an ihrer Spitze Prof. Bernheim und Dr. Liébeault in Nanzig, sowie Prof. Forel in Zürich sind sogar der Meinung, dass man die Hypnose als eine Art gewöhnlichen Schlafes aufzufassen habe, und verlegen dann den Hauptunterschied zwischen beiden in den Umstand, dass derjenige, welcher den gewöhnlichen Schlaf schläft, mit seinen Träumen und Handlungen nur zu sich selbst in Beziehung steht, während der Hypnotisirte zu seinem Hypnotiseur in Relation oder Rapport tritt und von dessen Willen abhängig ist.[4]) Nun bestehen freilich zwischen der Hypnose und dem gewöhnlichen Schlafe auch noch andere, wichtige Unterschiede, wie manche ausdrücklich hervorheben[5]), allein selbst diese können nicht umhin, die grosse Aehnlichkeit beider zuzugeben und daraufhin die Hypnose als einen künstlichen Schlaf zu bezeichnen.[6])

5. Entsprechend der Meinungsverschiedenheit inbezug auf das Wesen der Hypnose ist man auch getheilter Ansicht über die Mittel

---

[1]) Vgl. Bernheim S. 58; Forel S. 28, 31, 101 u. 103; Preyer S. 92, 96, 100, 102, 105, 117, 128 u. 133 ff.; Moll S. 165 f.; Finlay S. 13 u. 33; O. G. Wetterstrand, Der Hypnotismus in seiner Anwendung in der praktischen Medicin. Leipzig 1891. S. 1. — [2]) Vgl. Krafft S. 101; Forel S. 101, 103 u. 141; Moll S. 164; Preyer S. 108; Ziegler S. 53. — [3]) Hypnotist heisst Derjenige, welcher hypnotische Erscheinungen erzeugt, um sie zum Objecte seiner wissenschaftlichen Betrachtung zu machen, oder mittels derselben Krankheiten zu heilen, zum Unterschiede von dem Hypnotiseur, welcher blos die Kunst ausübt, solche Erscheinungen hervorzurufen. — [4]) Vgl. Bernheim S. 52 u. 375; Forel S. 19, 38 u. 40 N. 1; Moll S. 153. — [5]) Vgl. Preyer S. 186 ff.; W. Wundt, Hypnotismus und Suggestion. Leipzig 1892 S. 16 ff. u. 60 f.; Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg 1890. I. S. 530. [6]) Vgl. Bernheim S. 47; Preyer S. 127; Krafft S. 90; Moll S. 160 u. 167; Wundt S. 70.

und Ursachen, sie zu erzeugen bezw. sie wiederaufzuheben, wenigstens streitet man noch darüber, welches Mittel unter allen das sicherste und beste sei. Früherhin glaubte man, einzelne Personen besässen, sei es in ihren Nerven, sei es in einem anderen Organ des Körpers, eine besondere Kraft in Form eines magnetischen oder elektrischen Fluidums, das sie ähnlich, wie der Zitteraal seine Elektricität, durch bestimmte Operationen oder Manipulationen auf andere übergehen lassen könnten, und diese würden dann, sobald das Fluidum auf sie übergegangen und in sie eingedrungen sei, durch dasselbe in Hypnose versetzt. Allein heutzutage weiss man mit Bestimmtheit, dass ein Hypnotiseur weder über ein solches Fluidum, — ein solches gibt es ja auch sonstwo nicht — noch über ein ähnliches geheimnissvolles Agens verfügt[1]), dass er ein derartiges auch gar nicht bedarf, um jemand zu hypnotisiren. Darum kann nun doch nicht jeder ohne weiteres schon den Hypnotiseur spielen. Das Hypnotisiren ist eine Kunst, und die muss wie jede andere erst durch Uebung erlernt sein. Ausserdem erfordert jede Kunst, um sie erfolgreich betreiben zu können, besondere natürliche Anlagen dazu bei demjenigen, welcher die Kunst besitzt und ausüben soll. Als solche Anlagen des Hypnotiseurs, welche ihm bei Ausübung seiner Kunst nach Ausweis der Erfahrung einen wesentlichen Nutzen bringen, hat man auf der einen Seite die Ruhe und Geduld seines Gemüthes, und auf der anderen die Entschiedenheit und Sicherheit in seinem Auftreten zu betrachten.[2]) Daher mag es denn auch kommen, dass die Frauen in dem Hypnotisiren anderer sich bisher noch wenig mit Glück versucht haben.

„Will man hypnotisiren und vor allem damit therapeutische Erfolge erzielen, so muss man sich zunächst mit grosser Geduld und Begeisterung, mit Consequenz, mit sicherem Auftreten und mit Erfindungsfähigkeit in Kniffen und Einfällen bewaffnen!“[3])

6. Der Mittel nun, eine Hypnose zu erzeugen, gibt es viele.[4]) Sie alle zusammen lassen sich in zwei Arten eintheilen, in somatische oder körperliche und in psychische oder seelische Mittel. Zu den somatischen Mitteln, um nur die hauptsächlichsten anzuführen,

[1]) Vgl. Bernheim S. 64; Forel S. 21 f.; Krafft S. 88 u. 100; Finlay S. 8 ff. u. 37 f.; Stimmen I. S. 389; Ziegler S. 7 f. — [2]) Vgl. Bernheim S. 62 ff.; Moll S. 32 u. 35; Wetterstrand S. 3; H. Obersteiner, Die Lehre vom Hypnotismus. Leipzig 1893. S. 6. — [3]) Forel S. 112; vgl. ebend. S. 37 f. — [4]) Vgl. Bernheim S. 54 ff.; Moll S. 19 ff.; Preyer S. 58 ff.; Wetterstrand S. 4 ff.; Obersteiner S. 7 ff.; Krafft S. 20, 24, 26 u. 36; Finlay S. 44 ff.; Stimmen I. S. 394 ff.

gehören zunächst gewisse Manipulationen, d. i. Striche (*Passes*), welche der Hypnotiseur mit der Hand über den Körper, namentlich über den Kopf seiner Versuchsperson macht. Ihrer bedienten sich schon die alten Magnetiseure, directe Nachfolger Mesmer's und Puységur's, um dadurch das magnetische Fluidum, von dessen Existenz sie noch überzeugt waren, in und durch den Organismus ihrer Versuchsperson zu leiten. Deleuze, einer der intelligentesten Magnetiseure, beschreibt die Anwendung dieses Mittels also[1]):

„Nachdem alles vorbereitet ist, nimmt man die Daumen der Person zwischen die eigenen, in der Art, dass der Aussenrand der eigenen Finger den Innenrand der ihrigen berührt, und hält seine Augen auf die Person gerichtet. In dieser Stellung verbleibt man 2—5 Minuten, bis man verspürt, dass die Wärme der eigenen Finger sich mit derjenigen der Person ausgeglichen hat. Darauf zieht man seine Hände zurück, indem man sie nach rechts und nach links spreizt und derart wendet, dass ihre Innenfläche nach aussen sieht. Man hebt sie dann bis zur Höhe des Kopfes der Person, legt sie auf deren beide Schultern, lässt sie dort eine Minute lang und fährt mit ihnen unter leichter Berührung längs den Armen bis zu den Fingerspitzen herab. Diesen *Passe* wiederholt man fünf- oder sechsmal, indem man jedesmal bei seiner Beendigung die Hände abwendet und etwas vom Körper entfernt. Dann legt man seine Hände auf den Kopf der Person, verweilt dort einen Augenblick und streicht dann mit ihnen in der Entfernung von 1—2 Daumen über das Gesicht bis zur Magengrube, wo man ungefähr zwei Minuten innehält, die Daumen auf die Magengrube und die anderen Finger unterhalb der Rippen einlegt. Dann streicht man langsam über den Körper bis zu den Knieen oder noch besser, wenn es nicht allzu unbequem ist, bis zu den Fusspitzen. Dieselben Hantierungen werden während des grössten Theiles der Sitzung wiederholt. Man nähert sich auch zeitweilig dem Kranken und legt seine Hände hinter dessen Achseln, um von dort über Rücken, Hüften und Oberschenkel bis zu den Knieen oder Füssen herab zu streichen. Nach den ersten *Passes* kann man sich auch die weitere Berührung des Kopfes ersparen und die folgenden *Passes* über die Arme von den Schultern oder über den Körper von der Magengrube aus beginnen."

Dieser Manipulationen oder Striche, bald mehr, bald minder verändert, bedienen sich manche Hypnotiseure noch bis in die Gegenwart hinein bei ihren Versuchen.

7. Ein anderes somatisches Mittel, jemand zu hypnotisiren, erfand der schon genannte englische Chirurg Braid. Seine eigene Beschreibung desselben ist diese[2]):

„Man nimmt irgend einen glänzenden Gegenstand (z. B. einen Lanzettenträger) zwischen Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger der linken Hand, hält ihn 25—45 Centimeter von den Augen der Person entfernt, um so viel höher

---

[1]) Siehe Bernheim S. 54 f.; vgl. Moll S. 15 f. u. 21 f.; Krafft S. 100. — [2]) Siehe Bernheim S. 57 f.; vgl. Moll S. 15; Preyer S. 182 ff.

als die Stirne, dass die grösste Anstrengung der Augen und Lider nothwendig ist, um den Gegenstand unverändert zu fixiren. Man muss der Person begreiflich machen, dass sie die Augen unverwandt auf den Gegenstand richten und den Geist nur mit der Vorstellung dieses Gegenstandes beschäftigen soll. Die Pupillen werden sich zuerst zusammenziehen, dann werden sie anfangen, sich zu erweitern, und wenn sie bis zu einem gewissen Grad erweitert sind, in Schwankungen gerathen. Wenn man dies bemerkt, fährt man mit dem Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand, die man ausgestreckt und ein wenig gespreizt hat, von dem fixirten Gegenstande her gegen die Augen; dann geschieht es oft, dass die Lider des Kranken sich unwillkürlich unter Zittern schliessen. Wenn dies nicht geschieht, oder wenn der Kranke eine Bewegung mit den Augen macht, lässt man ihn von neuem beginnen, wobei man ihm zu verstehen gibt, dass er die Lider sinken lassen möge, sobald man wieder mit den Fingern gegen seine Augen fährt, dass aber die Augen selbst in derselben Stellung und der Geist bei der Vorstellung des oberhalb der Augen befindlichen Gegenstandes beharren müsse. Man wird dann zumeist erreichen, dass die Lider sich mit einer zitternden Bewegung schliessen."

Auch das Braid'sche Mittel, zu hypnotisiren, wird noch heutzutage angewendet, bald für sich allein, bald auch in Verbindung desselben mit den genannten Strichen oder *Passes,* wiewohl freilich die bessere Erkenntniss allmählich sich Eingang verschafft, dass die Fixirung der Augen einer zu hypnotisirenden Person durch einen vorgehaltenen glänzenden Gegenstand auf das Zustandekommen ihrer Hypnotisirung gar keinen oder doch keinen wesentlichen Einfluss hat.[1])

8. Bei Personen ferner, welche sehr leicht zu hypnotisiren sind, sei es von Natur aus, wie die Hysterischen, sei es infolge öfterer Hypnosen, genügt als Mittel oftmals schon dies, dass der Hypnotiseur sie Aug in Aug scharf fixirt, oder ihnen kurze Zeit die Augen zuhält oder sie auf das Ticktack einer Taschenuhr gespannt horchen lässt, ja manche verfallen schon in Hypnose, wenn sie ihren Hypnotiseur in's Zimmer treten sehen. Ein besonders merkwürdiges Mittel sodann, bei Hysterischen die Hypnose zu erzeugen, soll ein leiser Druck auf einen oder den anderen hypnogenen oder hypnosigenen d. i. schlaferzeugenden Punkt am Körper der zu hypnotisirenden Person sein.[2]) Ueber diese Punkte oder Zonen schreibt Prof. Pitres in Bordeaux[3]):

„Man kann derartige Punkte an fast allen Körpertheilen finden, ebensogut an den Gliedmaassen, wie am Kopfe und am Rumpfe. Ihre Zahl ist sehr veränderlich bei verschiedenen Individuen. An einigen Kranken findet man nur vier oder fünf, an anderen eine grosse Anzahl, zwanzig, dreissig, vierzig und

[1]) Vgl. Bernheim S. 58; Moll S. 21; Wundt S. 15. — [2]) Vgl. Bernheim S. 59 f.; Moll S. 16, 20, 22 u. 34; Krafft S. 92; Obersteiner S. 8. — [3]) S. Ziegler S. 44.

noch mehr. Meistens haben diese Punkte einen Durchmesser von 1—4 cm; die Haut an dieser Stelle hat keine äusserlich sichtbaren Merkmale. Die jähe Berührung ist die am sichersten wirksame Weise der Erregung; sie ruft sofort die besonderen Wirkungen hervor, die diesen Punkten ihre Eigenthümlichkeit verleihen, d. h. also den Schlaf.

9. Ein fünftes somatisches Mittel endlich, jemand in Hypnose zu versetzen, ist das der Aerzte und Professoren an der Salpêtrière zu Paris, an ihrer Spitze Prof. Charcot. Dies ihnen eigenthümliche Mittel besteht im Gegensatze zu den vorher beschriebenen Mitteln, welche nur sanfte, andauernde und einförmige Sinnesreize bei den zu hypnotisirenden Personen erzeugen, in etwas Derartigem, was einen heftigen und plötzlichen Eindruck auf die Sinne und zwar vornehmlich auf den Gesichts- und Gehörsinn der betreffenden Person zu machen imstande ist. Und dazu gehört unter anderem das Aufblitzen eines Magnesiumlichtes oder eines Drumond'schen Kalklichtes in nächster Nähe der Versuchsperson, ein starker Schlag auf ein Tamtam und die Explosion eines kleinen Packets Schiessbaumwolle. Die Hypnose, welche dadurch entsteht, ist eine Art Schreckensstarre. Im übrigen sei bemerkt, dass Charcot und seine Schule je nach Umständen sich auch der anderen vorher beschriebenen Mittel bedienen, wenn sie eine Person hypnotisiren wollen, und davon ganz besonders die Fixirung der Augen, leisen Druck auf die Augäpfel, Hebung der Augenlider und zartes Streicheln des Scheitels oder der Stirne bei der betreffenden Person anwenden.[1])

10. Die psychischen Mittel, jemanden in den Zustand der Hypnose zu versetzen, bestehen alle in einer Suggestion d. i. in der Eingebung von Vorstellungen des Einschlafens. Gewöhnlich wird jemanden, der einschlafen soll, die Vorstellung des Einschlafens von einem anderen eingegeben; der Einzuschläfernde kann sich dieselbe auch selbst schaffen, zumal wenn ihm die Vorstellung des Einschlafens vorher schon öfters von einem anderen beigebracht wurde. Daraufhin unterscheidet man die Suggestion in zwei Arten, in eine Allo- oder Hetero- und eine Auto-Suggestion d. i. in eine Fremd- und eine Selbsteingebung.[2]) Die Suggestion, unter welcher man gewöhnlich nur die Fremdeingebung versteht, verdankt ihre Entdeckung dem portugiesischen Abbé Faria im Jahre 1814. Und der machte die

[1]) Vgl. Bernheim S. 58 f.; Moll S. 172; Stimmen I. S. 395; Fr. Schultze, Ueber den Hypnotismus. Hamburg 1892. S. 8. — [2]) Vgl. Bernheim S. 16 ff.; Forel S. 19 f., 23 f. u. 32; Preyer S. 29 f. u. 111; Moll S. 19 f. u. 44; Wundt S. 19 u. 45 ff.; Stimmen I. S. 395.

Entdeckung, als er bei seinen Hypnotisirungsversuchen merkte, dass es kein magnetisches oder elektrisches Fluidum gebe, welches von dem Hypnotiseur bei seinen Manipulationen auf die Versuchsperson übergehe und deren Einschlafen bewirke, sondern dass es für das Gelingen der Versuche vor allem und wesentlich darauf ankomme, der betreffenden Person die Vorstellung des Einschlafens beizubringen, ihre Einbildungskraft also durch Suggestion zu beeinflussen und gefangen zu nehmen.

„Er liess (also), — wie Prof. Bernheim seine Methode beschreibt[1]) — die Person bequem sitzen, befahl ihr, an den Schlaf zu denken und ihn (den Abbé) anzublicken. Er selbst fixirte die Person von weitem mit seinen grossen Augen, zeigte ihr die erhobene Rückseite seiner Hand, machte einige Schritte gegen sie, senkte dann plötzlich den Arm vor ihr und befahl ihr mit Nachdruck, zu schlafen. Manchmal, aber selten, ging er bis vor die Person, dann legte er ihr den Finger auf die Stirne und wiederholte den Befehl »Schlafen Sie«."

Dr. Liébeault, Arzt in Nanzig, griff das beinahe schon vergessene Mittel Faria's ein halbes Jahrhundert später wieder auf, weil auch er die Erfahrung gemacht hatte, dass es beim Hypnotisiren einer Person eigentlich nur auf ein einziges Mittel ankomme, nämlich auf die Suggestion von Vorstellungen des Einschlafens, und dass die verschiedenen somatischen Hypnotisirungsmittel im letzten Grunde doch nur psychisch wirken, indem auch sie die Vorstellung des Einschlafens erwecken, insofern also nur eine die Suggestion unterstützende Wirkung ausüben. Seit Liébeault ist nun das Mittel Faria's allmählich zu Ehren und Ansehen gelangt, so zwar, dass es heutzutage unter dem Namen Nanziger Methode oder Nanziger Verfahren fast allgemein zu Hypnotisirungsversuchen angewendet wird, von jedem freilich, wie Prof. Bernheim sagt, auf etwas andere Weise.[2]) Wie er es macht, gibt er selbst in diesen Worten näher an[3]):

„Die Person liegt oder sitzt bequem in einem Fauteuil. Ich lasse sie sich einige Augenblicke sammeln und sage ihr indes, dass ich sie in einen leichten, angenehmen Schlaf versenken werde, der ebenso erquickend wie der natürliche Schlaf sein wird. Ich nähere meine Hand ihren Augen und sage: »Schlafen Sie«. Einige schliessen augenblicklich die Augen und sind gefangen. Andere bleiben, ohne die Augen zu schliessen, mit starrem Blick und allen Phänomenen in der Hypnose. Wieder andere blinzeln mit den Lidern; die Augen öffnen und schliessen sich abwechselnd. Gewöhnlich lasse ich sie nicht lange offen. Wenn die Person sie nicht freiwillig schliesst, halte ich sie einige Zeit geschlossen, und wenn ich etwas Widerstand gewahre, füge ich hinzu: »Geben Sie nach; Ihre

[1]) A. a. O. S. 56. — [2]) Vgl. Bernheim S. 63; Moll S. 17 ff. u. 240; Forel S. 20 u. 25; Krafft S. 100; Wetterstrand S. 5; Finlay S. 39 u. 47 ff.; Stimmen I. S. 395; Wundt S. 15; Schultze S. 11 f.; Ziegler S. 13. — [3]) A. a. O. S. 61.

Lider sind schwer, Ihre Glieder erschlaffen, der Schlaf kommt, schlafen Sie«. Selten vergehen eine oder zwei Minuten, ohne dass die Hypnose eintritt. Einige bleiben sofort unbeweglich und passiv. Andere suchen sich wieder zu fassen, öffnen von neuem die Augen, erwecken sich jeden Augenblick. Ich aber bleibe standhaft, halte die Lider geschlossen und sage: »Schlafen Sie weiter«. In der Spitalpraxis, wo die Nachahmung eine bedeutende Rolle spielt, die Autorität des Arztes eine grössere ist, wo die Personen fügsamer, weniger raffinirt und darum leichter zu beeinflussen sind, trägt es sich meistens derart zu."

Bemerkt sei noch, dass die Suggestion am schnellsten und sichersten wirkt, wenn die Phantasie überrascht, ja überrumpelt wird.[1])

11. Die Suggestion von Vorstellungen des Einschlafens geschieht gewöhnlich durch das gesprochene Wort, zuweilen auch durch das geschriebene Wort, sogar durch körperliche Bewegungen oder Handlungen, immer aber vermittels sinnlich wahrnehmbarer Dinge und ausschliesslich durch solche. Freilich behaupten einige, es sei eine Suggestion auch auf rein mentalem d. i. rein geistigem oder innerlichem Wege, es sei mit anderen Worten auch eine rein mentale Suggestion möglich, so dass es, um eine Person zu hypnotisiren, von seiten des Hypnotiseurs nur des einfachen Willensactes bedürfe, die Person solle einschlafen. Ja, Abbé Méric erklärt, es sei heutzutage nicht mehr erlaubt, die Wirklichkeit der rein geistigen Eingebung zu bezweifeln, und beruft sich zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht auf angebliche Thatsachen.

„Dr. Gibert, — so erzählt er[2]) z. B. — schloss sich in sein Zimmer ein und ertheilte einer Bäuerin aus der Bretagne nur in Gedanken den Befehl, einzuschlafen oder zu erwachen oder zu ihm zu kommen. Obschon dieselbe mehr als ein Kilometer entfernt war, wurden seine Befehle stets ausgeführt."

Aehnliche Vorfälle erzählt er noch mehrere und nennt dabei eine ganze Reihe von bekannten Gelehrten und Aerzten, welche für die Wahrheit des Erzählten einzutreten bereit seien. Welche Vorsichtsmaasregeln bei den mitgetheilten Versuchen angewendet worden, um einer Täuschung oder einem Betruge vorzubeugen, ob überhaupt etwas Derartiges geschehen, ist freilich aus dem Berichte des Abbé nicht ersichtlich. Aber folgende bis in ihre Einzelheiten beglaubigte Thatsache beweist auf's schlagendste, dass eine rein mentale Suggestion nicht möglich ist.

„Ein einsichtsvoller und gutgebildeter Freund von mir — so erzählt Dr. Noble in Manchester[3]) — hatte eine Magd, die er wiederholt in den schlafwachen Zustand versetzte, und mit der er die verschiedensten Versuche anstellte.

---

[1]) Vgl. Forel S. 35; Moll S. 25. — [2]) Vgl. Stimmen II. S. 263. — [3]) Siehe Finlay S. 48 f.

wovon ich selbst Zeuge war. Endlich theilte er uns mit, es sei ihm gelungen, sie von einem anderen Zimmer aus, und zwar ohne ihr Vorwissen, zu magnetisiren; er habe ihr durch einen Blick, ohne dass die Magd ihn gesehen habe, ein Glied gelähmt, und was dergleichen schöne Sachen mehr waren. Diese Ereignisse wurden uns von zahlreichen Augenzeugen, auch vom Hausarzt umständlich berichtet. Ich traute noch nicht, dachte vielmehr, diese Versuche würden so oft angestellt, dass, wenn Besuche kämen oder sonst etwas Ungewöhnliches vorfiele, die Versuchsperson schon erwarte, es werde ein Experiment mit ihr gemacht. Ich wurde eingeladen, mit eigenen Augen zu sehen, und ich könne die Art der Probe nach Belieben selbst vorschlagen. Hätte ich das Haus selbst besucht, so würde ich mich mit jedem Erfolge unzufrieden gefühlt haben. Deshalb schlug ich vor, die Prüfung solle in meiner Wohnung vor sich gehen, und zwar in der folgenden Weise. Der Herr schrieb eines Abends, als handle es sich um Geschäftliches, einen Brief an mich. Dann schickte er die betreffende Magd zu mir, sie solle auf eine Antwort warten. Der Herr liess dann einen Wagen kommen und sagte, so dass es die Magd noch hören konnte, er müsse da- und dorthin fahren, wobei er den Namen des Ortes nannte. Während die Magd noch am Umkleiden war, fuhr ihr Herr fort und kam sehr bald in meiner Wohnung an. Etwa zehn Minuten später kam der Brief; der Herr befand sich im Nebenzimmer. Ich liess die Magd sich setzen, während ich die Antwort schreiben wollte, und zwar stand der Stuhl der Magd mit dem Rücken gegen die halboffene Thüre des Nebenzimmers. Wir waren übereingekommen, dass nach dem Eintritt der Magd in's Zimmer der Magnetiseur sich still der Thüre nähern und seine Arbeit auf der anderen Seite beginnen sollte. Da war nun das Versuchsobject etwa 2 Fuss vom Experimentator entfernt; die dazwischen befindliche Thüre war halb geöffnet und das Mädchen ohne die leiseste Ahnung von dem, was vorging. Ich vermied jedes Gespräch mit der Person, sah sie auch nicht an, damit sie keinen Verdacht schöpfe. Fast eine Viertelstunde schrieb ich an der Antwort und machte blos ein- oder zweimal eine gleichgültige Bemerkung. Als ich dann ein Licht holte, um den Brief zu siegeln, gab ich meinem Freunde einen Wink, sich zu entfernen. Nicht die leiseste Spur von irgend einem hypnotischen Symptom hatte sich gezeigt. Im eigenen Hause hatten doch ganz regelmässig wenige Minuten genügt, um vom Wohnzimmer aus durch Wände und Zimmer hindurch die Person in der Küche zu hypnotisiren. In diesem persönlich überwachten Versuch war die Entfernung viel geringer, und nur eine halbgeöffnete Thüre trennte die Personen; es waltete der einzige Unterschied ob, dass das Subject nichts um den Magnetiseur wusste und nicht erwartete."

Der von Dr. Noble mitgetheilte Versuch beweist zugleich die Lehre der Nanziger Schule, dass die Hypnotisirung einer Person ohne irgend ein Zuthun von ihrer Seite nicht zustande kommt.

12. Es fragt sich nun, ob alle Menschen hypnotisirbar seien. Selbstverständlich kann die Frage nur auf Grund einer sorgfältigen Beobachtung und einer genauen Statistik, die freilich blos von wenigen, und von diesen auch nicht immer, geführt worden ist,

beantwortet werden. Da sagt denn z. B. J. Ochorowicz, ein Psychologe in Paris, welcher sich bei seinen Hypnotisirungsversuchen eines eigenen, von ihm erfundenen Instrumentes, des Hypnoskops, bediente[1]):

„Nach meiner persönlichen Erfahrung glaube ich zugeben zu müssen, dass man kaum 30% finden wird, welche in den hypnotischen Zustand sich versetzen lassen, wenn man aus allen Klassen der Gesellschaft beliebig die Leute auswählt und sich nicht auf krankhafte beschränkt; etwa 15% sind für den schlafwachen oder somnambulen Zustand befähigt."

Prof. Beaunis in Nanzig fand an Kindern im Alter von 7—14 Jahren, dass sich 55,3% derselben durch Suggestion in somnambulen Zustand versetzen liessen. Prof. Morselli in Genua nimmt 70%, und Prof. Delboeuf in Lüttich über 80% als durch Suggestion hypnotisirbar an. Max Nonne, ein Arzt in Hamburg, machte die Erfahrung, dass von 130 beliebig ausgewählten Personen nur 16, nämlich 8 Männer und 8 Frauen jeder hypnotischen Beeinflussung mittels Suggestion unzugänglich, 87,7% also hypnotisirbar waren. Dr. van Renterghem und Dr. van Eeden, beide in Amsterdam, haben von 414 Personen 395 d. i 95,4% mit Erfolg durch Anwendung der Suggestion hypnotisirt. Nach Prof. Forel[2]) ist jeder, der die Nanziger Methode begriffen und einigermaassen eingeübt hat, imstande, zwischen 80 und 96% der Personen, die er zu hypnotisiren versucht (Geisteskranke ausgenommen), mehr oder weniger stark zu beeinflussen. Dr. Wetterstrand, Arzt in Stockholm, hat bei einer Zahl von 3148 Personen, die er von Anfang Januar 1887 bis 1891 nach der Nanziger Methode hypnotisirte, 97% wirklich in Hypnose versetzt. Und Dr. Liébeault in Nanzig hatte sogar den einzig dastehenden Erfolg, dass von 1011 Personen, die er während des Jahres 1880 zu hypnotisiren versuchte, nur 27 unbeeinflusst blieben, 97,33% also thatsächlich in Hypnose geriethen.[3]) Wie man sieht, weichen die angegebenen Hypnotisirungsversuche zum theil sehr von einander ab, so sehr, dass man beim ersten Anblicke derselben meinen sollte, die entscheidende und abschliessende Antwort auf die vorgelegte Frage für einstweilen noch verschieben zu müssen. Wenn man aber jene Resultate näher und schärfer in's Auge fasst, so findet man, dass sie zu einer solchen Antwort, und zwar zu einer Antwort in bejahendem Sinne, vollauf berechtigen. Vorerst geht aus den gemachten

[1]) Stimmen I. S. 390; Vgl. Moll S. 28; Obersteiner S. 5. — [2]) Vgl. Forel S. 26 N. 1. — [3]) Vgl. Forel S. 25 f. u. 120; Moll S. 35; Wetterstrand S. 1; Stimmen I. S. 390 f.

Angaben mit Sonnenklarheit hervor, dass das Mittel, dessen sich Ochorowicz bei seinen Hypnotisirungsversuchen bediente, in seiner Leistungsfähigkeit hinter dem Mittel der Nanziger Schule weit zurücksteht; und ähnliches gilt nach Ausweis der Erfahrung von jedem anderen somatischen Mittel. Man begreift daher die Zuversichtlichkeit, mit welcher Prof. Forel schreibt[1]):

„Die Liébeault'sche Suggestionstheorie der Hypnose hat durch ihre praktischen Erfolge .... so schlagende Beweise ihrer Wahrheit gegeben, dass ihr Sieg jetzt als vollständig gesichert erachtet werden muss. Während andere Theorien mit ihren entsprechenden Methoden nur bei einigen hysterischen oder nervösen Personen, ausnahmsweise auch bei einigen Gesunden mit mehr oder weniger Mühe einen Theil der Erscheinungen der Hypnose hervorzubringen imstande waren und dabei, immer wieder vor Räthseln und Widersprüchen stehend, zu den wanderbarsten, dunkelsten Erklärungsversuchen ihre Zuflucht nehmen mussten, gelingt die Suggestion mit Leichtigkeit fast bei jedem Gesunden, und erklärt dieselbe alles von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus, mit Ausnahme der als zweifelhaft bezeichneten Thatsachen."

Sodann ersieht man aus den oben mitgetheilten Resultaten, welche bei Anwendung der Nanziger Methode erzielt wurden, dass die procentualischen Zahlenverhältnisse, wie sehr sie auch wechseln mögen, in stetig aufsteigender Richtung sich bewegen und schon bis zu dem Grade gekommen sind, dass sie ihr Maximum sozusagen erreicht haben. Man scheut sich daher auch gar nicht mehr, es offen und auf's bestimmteste auszusprechen, dass alle Menschen mit verschwindend wenigen Ausnahmen suggestibel und somit auch hypnotisirbar seien.[2]) Diese Ausnahmen bilden aber blos die Geisteskranken, und auch von diesen nur die schwer Geisteskranken, diejenigen nämlich, bei welchen der permanente krankhafte Reizzustand ihres Gehirns und infolgedessen die gefesselte Aufmerksamkeit ihrer Phantasie auf bestimmte Vorstellungen alle Suggestion einer neuen Vorstellung unmöglich macht.[3]) Früherhin galt freilich vielfach auch die Meinung, dass derjenige, welcher nicht hypnotisirt werden wolle, auch nicht hypnotisirt werden könne; sie hat sich aber, wie es scheint, mehr und mehr als ein Irrthum herausgestellt.[4])

13. Allerdings sind die Menschen, wie die Erfahrung lehrt, an sich nicht alle in gleichem Maasse und Grade hypnotisirbar; die

[1]) A. a. O. S. 25. — [2]) Vgl. Bernheim S. 63, 71 u. 156; Forel S. 33 u. 61; Krafft S. 24 u. 91; Moll S. 19, 25 u. 31; Preyer S. 64; Obersteiner S. 4 f.; Wetterstrand S. 2 f.; Stimmen I. S. 390. — [3]) Vgl. Forel S. 26 N. 1, 33 u. 101; Bernheim S. 152 f.; Obersteiner S. 5. — [4]) Vgl. Forel S. 35 f.; Moll S. 32 f. u. 295; Krafft S. 94 f.; Obersteiner S. 58; Stimmen I. S. 392; Ziegler S. 46.

einen lassen sich sehr leicht, die anderen nur sehr schwer in Hypnose versetzen, und die übrigen verhalten sich inbezug auf ihre Hypnotisirbarkeit in einer mittleren Weise. Der nächste und hauptsächliche Grund davon liegt in den verschiedenen Eigenthümlichkeiten und Zuständlichkeiten der Menschen, welche von dauernder Natur sind. Aeusserst leicht werden z. B. unbefangene und ungebildete Menschen, z. B. Dienstboten, Tagelöhner, Bauern, Soldaten durch Suggestion hypnotisirt; bevor sie sich dessen versehen, schlafen sie ein, oftmals auch dann noch, wenn sie einen Augenblick vorher andere hypnotisirte Personen für Betrüger und den Arzt für einen Betrogenen gehalten haben.[1]) Ob Kinder sehr leicht in Hypnose gerathen, wird einstweilen noch bezweifelt, und ebenso mag es für einstweilen noch dahin gestellt bleiben, ob das weibliche Geschlecht leichter zu hypnotisiren sei, als das männliche.[2]) Dahingegen scheint es eine ausgemachte Thatsache zu sein, dass man körperlich und geistig gesunde Menschen durchweg leichter hypnotisiren kann, wenigstens durch Suggestion allein, als kranke Menschen, und zu letzteren gehören ja auch die Hysterischen, dies Wort im engen und strengen Sinne genommen.[3]) Prof. Charcot und seine Anhänger haben zwar die Behauptung aufgestellt und stellen sie noch heute auf, dass ein Mensch, welcher sowohl körperlich als geistig vollkommen gesund ist, schlechterdings nicht hypnotisirt werden könne, und dass von den kranken oder kränklichen Menschen die Hysterischen den grössten Procentsatz zu den Hypnotikern stellen, weshalb in der Salpêtrière zu Paris denn auch nur Kranke der sog. grossen Hysterie zu hypnotischen Versuchen benützt werden.[4]) Nun mag ja die echte Hysterische, wie Prof. Bernheim sagt[5]), in Wirklichkeit ein eminent suggerirbares (und deshalb, fügen wir hinzu, ein eminent hypnotisirbares) Wesen sein; aber die Versuche, welche die Pariser Schule an den Hysterischen angestellt hat (in der Salpêtrière sollen seit Jahren fast immer dieselben vorgeführt werden), sind gegenüber den zahlreichen Versuchen, welche die Nanziger Schule mit den verschiedensten Personen aus allen Ländern gemacht hat, so äusserst wenig[6]), dass man damit die Behauptung, Hysterische stellten den grössten Procentsatz hypnotisir-

[1]) Vgl. Bernheim S. 113; Forel S. 35; Moll S. 29; Preyer S. 64; Stimmen I. S. 391 u. 394. — [2]) Vgl. Bernheim S. 113; Moll S. 30; Obersteiner S. 4; Stimmen I. S. 393; Ziegler S. 45. — [3]) Vgl. Forel S. 25 u. 103; Moll S. 28; Krafft S. 91; Wetterstrand S. 2. — [4]) Vgl. Forel S. 28. u. 241; Stimmen I. S. 393; Ziegler S. 12 u. 44. — [5]) A. a. O. S. 113. [6]) Vgl. Forel S. 25 u. 27; Wetterstrand S. 2.

barer Menschen, wissenschaftlich nicht rechtfertigen kann.[1]) Und was den ersten Theil obiger Behauptung betrifft, dass nämlich körperlich wie geistig gesunde Menschen schlechterdings nicht zu hypnotisiren seien, so ist er durch die Thatsachen schon längstens glänzend widerlegt, man müsste denn annehmen, dass die 80—90 Procent aller untersuchten gesunden Personen, welche sich durch blose Suggestion hypnotisiren liessen, gleichviel ob sie Deutsche oder Franzosen oder Schweden oder Russen oder Holländer oder Engländer waren, in Wirklichkeit mehr oder weniger krank gewesen seien, was doch fürwahr absurd wäre.[2]) Wer sodann am schwierigsten zu hypnotisiren ist, das sind die meisten Geisteskranken[3]), — die schwer Geisteskranken, von denen vorher die Rede war, freilich ausgenommen, denn diese lassen sich, wie gesagt, gar nicht hypnotisiren. Den meisten Geisteskranken könnte man auch noch die Zerstreuten beigesellen, sowie diejenigen, denen jemand in einer Hypnose eingegeben hat, dass niemand anders sie zu hypnotisiren vermöge. Die ersteren lassen sich nur sehr schwer hypnotisiren, weil sie ihre Aufmerksamkeit auf diese oder jene eingegebene Vorstellung kaum zu fixiren imstande sind, und die letzteren, weil sie jedem neuen Hypnotiseur ein Misstrauen an dem Gelingen seiner Kunst entgegenbringen und jeder seiner Suggestionen die Autosuggestion, nicht hypnotisirt werden zu können, entgegensetzen.[4]) — Neben den verschiedenen Eigenthümlichkeiten und Zuständlichkeiten der einzelnen Menschen, welche mehr einen bleibenden und dauernden Charakter tragen, gibt es jedoch auch noch vorübergehende Zustände und wechselnde Umstände, welche die leichte oder schwere Hypnotisirbarkeit der Menschen bedingen, darauf wenigstens einen fördernden oder hemmenden Einfluss ausüben. Zu diesen vorübergehenden Zuständen der Menschen, welche, wenn sie vorhanden sind, deren Hypnotisirbarkeit mehr oder minder erschweren und dieselbe entsprechend erleichtern, wenn sie nicht vorhanden sind, gehören: Aufregung des Gemüthes oder Geistes und Zerstreutheit, gespannte Erwartung oder Aengstlichkeit, Ueberreiztheit der Nerven oder Mangel derselben an Reizbarkeit, Unwohlsein oder Schmerzen, Uebermüdung oder Erschlaffung der Muskel, Uebersättigung oder Hunger usw. Und äussere Umstände von vorübergehender Natur, welche die Hypnotisirbarkeit eines Menschen schwächen

[1]) Vgl. Bernheim S. 112 f.; Stimmen I. S. 393. — [2]) Vgl. Bernheim S. 113; Forel S. 102. — [3]) Vgl. Forel S. 35 f. u. 101; Moll S. 29. — [4]) Vgl. Forel S. 36 f. u. 58; Moll S. 31; Wetterstrand S. 3.

oder steigern, je nachdem sie vorhanden sind oder nicht, sind: unbequeme Haltung oder Lage des Körpers, lärmende oder geräuschvolle Umgebung, allzu grelles Licht, interessante Dinge, welche die Aufmerksamkeit fesseln usw. Alle diese Zustände und Umstände sind ja auch, wie man weiss, geeignet, den natürlichen und gewöhnlichen Schlaf fernzuhalten oder leichter herbeizuführen, je nachdem ein Mensch ihnen unterworfen ist oder nicht.[1])

14. Was schliesslich die Mittel betrifft, bei jemanden die Hypnose aufzuheben, so entsprechen dieselben den Mitteln, sie zu erzeugen, sind also sowohl von somatischer, als von psychischer Natur.[2]) In früheren Zeiten bediente man sich allgemein der somatischen Mittel, und von manchem werden sie auch noch heutzutage angewendet. Sie bestehen meistens darin, dass man dem Hypnotisirten gelinde in's Gesicht bläst oder ihm kühle Luft zufächelt, oder durch's geöffnete Fenster frische Luft ihm zuströmen lässt. Zuweilen freilich ist das somatische Mittel, jemanden aus seiner Hypnose zu erwecken, auch eine heftige Berührung oder ein kräftiger Schlag, oder ein starkes Schütteln, oder ein gewaltsames Oeffnen der Augen, oder ein lauter Schall, oder Besprengen mit kaltem Wasser, oder ein schmerzhafter Reiz. In jetziger Zeit aber wendet man als Mittel, jemanden aus der Hypnose zu wecken, gewöhnlich die Suggestion an, also ein psychisches Mittel, was man übrigens von denen, welche von der Wirksamkeit der Suggestion überzeugt sind, auch von vornherein erwartet. Auf welche Weise die Suggestion zum Aufwecken Hypnotisirter verwerthet wird, beschreibt Prof. Bernheim kurz also[3]):

„Gewöhnlich sage ich: «Nun sind wir fertig. Wachen Sie auf». Die meisten erwachen wirklich, für einige scheint es, wenigstens in den ersten Sitzungen, schwer zu werden. Sie scheinen nicht zu hören. Sie haben nicht genug Energie, sich selbständig aus dem hypnotischen Zustande zu reissen. Ich sage dann mit Nachdruck: «Ihre Augen öffnen sich, Sie sind wach». Oder ich verknüpfe die Suggestion mit einem materiellen Eingriff, zeige z. B. auf einen beliebigen Punkt des Kopfes oder des Körpers und sage dabei zu den Umstehenden: «Wenn ich diese Stelle berühre, werden sich die Augen unmittelbar darauf öffnen». Dieses Mittel versagt fast nie: ich berühre oder drücke auf diese Stelle und die Person ist sofort erwacht."

Der Befehl, zu erwachen, kann übrigens ganz leise gesprochen werden und thut dennoch seine Wirkung, während andere ganz laut

[1]) Vgl. Bernheim S. 61; Forel S. 39 u. 113; Moll S. 161 ff. u. 273; Preyer S. 65; Wetterstrand S. 2; Stimmen I. S. 391 ff. — [2]) Vgl. Forel S. 28; Moll S. 26 f.; Preyer S. 106 f.; Krafft S. 20 u. 25; Obersteiner S. 10; Stimmen I. S. 395 f. — [3]) A. a. O. S. 64.

geführte Gespräche kein Erwachen zustande brachten. Weil man wiederholt die Erfahrung gemacht hat, dass plötzliches Wecken für die hypnotisirte Person von üblen Folgen begleitet war, ähnliches also stattfand wie bei gewöhnlichen und mehr noch bei somnambulen Schläfern, wenn sie plötzlich geweckt werden[1]), — so bereitet man sie gewöhnlich auf das Erwachen vor, indem man etwa zu ihr sagt: „Wenn ich die Hand an ihre Stirne lege, werden Sie erwachen", oder: „Ich werde langsam bis drei zählen, wenn ich drei sage, werden Sie erwachen!" Auch gebraucht man die Vorsicht, der Person mit Entschiedenheit zu erklären, dass sie sich nach dem Erwachen geistig und körperlich vollkommen wohl fühlen werde. — Uebrigens erwachen hypnotisirte Personen, welche sich im Zustande einer leichten Hypnose befinden, zuweilen auch von selbst, und zwar in demselben Augenblicke, in welchem der Hypnotiseur sie verlässt, unzweifelhaft deshalb, weil sie glauben, dass sie dann nicht mehr unter seinem Einflusse stehen. Besonders ist solches dann der Fall, wenn der Hypnotiseur die Fortdauer der Hypnose nicht ausdrücklich befohlen hat. Andere erwachen sogar aus tiefen Hypnosen von selbst, wenn sie unvermuthet ein starkes Geräusch hören oder einen aufregenden Traum haben. „So sah ich", erzählt Dr. Moll[2]), „eine erwachsene Person durch ihr eigenes Schreien aufwachen, als sie in der Hypnose glaubte, ein kleines Kind zu sein, und als solches zu weinen anfing!"

B. Die hypnotischen Erscheinungen.

1. Im allgemeinen.

15. Im Gegensatze zur Hypnose versteht man unter den hypnotischen Erscheinungen diejenigen Erscheinungen oder Vorgänge, welche nicht blos die Hypnose begleiten, sondern auch unter ihrem Einflusse zustande kommen, mag man sich nun diesen Einfluss als eine *occasio* oder als eine *conditio sine qua non* zu denken haben. Die eigentliche Ursache der hypnotischen Erscheinungen, ihr Erreger und Erzeuger ist aber, so scheint es wenigstens, wie sich später[3]) zeigen wird, die Suggestion d. i. die Eingebung von Vorstellungen desjenigen, was der Hypnotisirte als solcher leisten soll. Ob ihm die betreffenden Vorstellungen durch das gesprochene Wort beigebracht

[1]) Vgl. P. Jessen, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie. Berlin 1855. S. 573. — [2]) A. a. O. S. 27. [3]) In Abschnitt III sub b.

werden, wie es gewöhnlich geschieht, oder durch das geschriebene Wort, oder durch ein anderes sinnfälliges Zeichen, durch welches man Vorstellungen erzeugen kann, ist ganz gleichgültig. Wie man hieraus ersieht, ist diese Art von Suggestion von derjenigen, durch welche jemand in Hypnose versetzt wird, dem Wesen nach durchaus nicht verschieden. Will man aber in einem gegebenen Falle dennoch beide von einander unterscheiden, so bezeichnet man die letztere als prä- oder antehypnotische und erstere als intrahypnotische Suggestion.[1]) Diese wird auch kurzweg hypnotische Suggestion genannt, und von ihr ist jetzt nur mehr die Rede.

16. Die hypnotische Suggestion theilt man unter verschiedenen Gesichtspunkten verschiedentlich ein. Je nachdem nämlich einem Hypnotisirten etwas ganz Bestimmtes oder etwas Unbestimmtes zu leisten eingegeben wird, spricht man von einer bestimmten oder von einer unbestimmten Suggestion. Wird ihm etwas eingegeben, was er während der Hypnose leisten soll und auch wirklich leistet, so bezeichnet man die Suggestion Suggestion mit intrahypnotischer Wirkung, wenn ihm aber etwas suggerirt wird, was erst nach aufgehobener Hypnose stattfinden soll und thatsächlich statthat, so nennt man die Suggestion Suggestion mit posthypnotischer Wirkung; im übrigen gibt man auch diesen beiden Arten, wenngleich unrichtigerweise, die Namen hypnotische und posthypnotische Suggestion. Die posthypnotische Wirkung kann wieder entweder für die Zeit unmittelbar nach dem Aufhören der Hypnose beabsichtigt sein und erfolgen, oder für eine spätere, aber genau angegebene Zeit; im letzteren Falle heisst die Suggestion Suggestion auf Verfallszeit (*à échéance*) oder auf lange Sicht, auch Termineingebung.[2]) Im übrigen hat man zu beachten, dass die posthypnotischen Wirkungen nur mit Bezug auf diejenige Hypnose, in welcher sie eingegeben wurden, posthypnotisch genannt werden und eigentlich auch nur dann, wenn diese Hypnose als ein Ganzes, betrachtet wird. Denn man[3]) hält dafür, dass die besagte Hypnose, wenn unmittelbar nach dem Aufhören ihrer Totalität die eingegebenen Wirkungen eintreten, theilweise noch fortdauert, und dass sie, wenn diese Wirkungen erst nach vollständiger Beendigung derselben ein-

[1]) Vgl. Preyer S. 100 f. — [2]) Vgl. Bernheim S. 16, 82 f. u. 89; Moll 109 ff., 141 u. 197 ff.; Wundt S. 21 u. 71; Ziegler S. 28. — [3]) Vgl. Bernheim S. 89; Moll S. 113 u. 200; Wundt S. 20 ff. u. 71.

treten, durch irgend einen Umstand von neuem hervorgerufen wird, so dass die betreffenden Wirkungen in dem einen wie in dem anderen Falle während einer Hypnose erzielt werden und insofern als intrahypnotische oder hypnotische bezeichnet zu werden verdienten.

17. Bevor man nun aber dazu übergehen darf, die hypnotischen Erscheinungen im einzelnen aufzuführen und darzustellen, muss noch ein Doppeltes geschehen. Erstens hat man nämlich alle diejenigen Erscheinungen, welche fälschlich mit der Hypnose in Zusammenhang gebracht werden, hier auszuscheiden, und zweitens die hypnotischen Erscheinungen, welche als solche wissenschaftlich beglaubigt und verbürgt sind, im Interesse der Uebersicht in ihre Arten einzutheilen. Was zuerst die Erscheinungen betrifft, welche irrthümlicherweise zu den hypnotischen Erscheinungen gerechnet werden, so sind es namentlich folgende fünf: 1. Wirkungen der Arzneien aus der Ferne her oder durch verschlossene Gläser hindurch; 2. magnetischer Transfert d. i. Uebertragung körperlicher Zustände (Lähmung, Katalepsie, Contractur usw.) von einer Person auf eine andere oder von einem Gliede auf ein anderes bei der nämlichen Person (gewöhnlich) mittels eines Magneten; 3. Transposition oder Translocirung einer Sinneswahrnehmung von ihrem eigentlichen Organ auf ein anderes, so dass die betreffende Person z. B. mit den Knien oder Ellenbogen hört und mit den Händen oder Füssen oder mit der Magengrube liest; 4. magnetisches Hellsehen d. i. Wahrnehmung von Dingen durch undurchsichtige Körper hindurch oder in beliebig grosser Entfernung dem Orte oder der Zeit nach, sodass die betreffende Person z. B. in einem verschlossenen Buche lesen oder dasjenige, was sich gerade im Augenblicke bei ihren Gegenfüsslern zuträgt, wahrnehmen oder zukünftige Dinge voraussehen kann; 5. Telepathie d. i. Fernwirkung von Geist zu Geist oder unmittelbare Uebertragung von Gedanken einer Person oder auf eine andere, sodass man von der letzteren sagen kann, sie errathe die Gedanken der ersten. Im übrigen werden diese fünf Erscheinungen von manchem auch nicht zum Hypnotismus, sondern zum Mesmerismus gerechnet.[1]) Dass sie aber von den hypnotischen Erscheinungen, welche ganz allein hier in Betracht kommen, ausgeschlossen werden müssen, hat in dem Umstande seinen hauptsächlichen Grund, dass sie zum grössten Theil auf einer Täuschung beruhen, was aufrichtige Hypnotisten auch öffent-

[1]) Vgl. Bernheim S. 53; Moll S. 310; Preyer S. 9 ff.

lich zugeben. Und die Täuschung kam daher, dass der betreffende Hypnotiseur entweder sich selbst täuschte, weil er bei seiner Beobachtung wissenschaftlich nicht exact genug vorging und gar zu leicht etwas für eine ausgemachte Thatsache hielt, wenn es seinem Wunsche entsprach, oder von seiner Versuchsperson absichtlich getäuscht wurde. Denn die Personen, von denen man gerade jene ausserordentlichen Erscheinungen beobachtet haben wollte, waren Hysterische, welche nach dem übereinstimmenden Urtheile der Fachgelehrten einen ganz unglaublichen Hang zur Verstellung und zum Lügen haben und oftmals im Wort oder Werk blos zu dem Zwecke lügen, um zu lügen. ja nach dem derben Worte Dr. Rieger's, Psychiater in Würzburg, jeden Augenblick bereit sind, „alle Teufel spielen zu lassen!“ [1])

18. Sodann wären die hypnotischen Erscheinungen, welche als solche wissenschaftlich beglaubigt und verbürgt sein dürften, in ihre Arten einzutheilen. Aber da zeigt es sich schon gleich, wie wenig aufklärendes Licht über das Wesen dieser merkwürdigen Erscheinungen des Menschenlebens noch bis jetzt verbreitet ist. Denn selbst die Hypnotisten. also die eigentlichen Fachleute, sind bis heute noch nicht imstande, eine Eintheilung der hypnotischen Erscheinungen zu treffen, welche von allen als eine regelrechte und sachgemässe betrachtet würde. Dabei sei bemerkt, dass einige derselben in ihrer Eintheilung das Wort Hypnose als gleichbedeutend mit Hypnotismus gebrauchen, sodass in ihm die hypnotischen Erscheinungen mit einbegriffen sind. So unterscheidet, um nur die hauptsächlichsten Eintheilungen der hypnotischen Erscheinungen anzuführen [2]), Professor Charcot drei Grade der Hypnose, von denen, wie er meint, einer in den andern nach vor- und nach rückwärts übergeleitet werden könne, nämlich den der Katalepsie oder Starrsucht, den der Lethargie oder Schlafsucht und den des künstlichen Somnambulismus oder Schlafwandels; es sollen dies die sog. klassischen Zustände der „grossen“ Hypnose sein. Prof. Forel setzt der Zahl nach ebenfalls drei Grade oder Phasen der Hypnose an, aber der Sache nach doch andere, als die Charcot'schen, nämlich den Grad der Schläfrigkeit oder Somno-

[1]) Vgl. Bernheim S. 53; Moll S. 65, 129 f., 150, 225 ff., 238, 261 u. 310 ff.; Forel S. 20, 22 f., 27, 29 f., 86 f. u. 89; Preyer S. 82, 112 u. 121; Krafft S. 27, 29 u. 83 f.; Obersteiner S. 60 ff.; Stimmen II. S. 258 ff.; Finlay S. 59 f.; Wundt S. 5, 7, 9 f., 14, 33 u. 82 ff.; Schultze S. 19 f.; Ziegler S. 7, 18 u. 20. [2]) Vgl. Bernheim S. 58 u. 66 f.; Moll S. 36 ff. u. 58 ff.; Forel S. 49 f.; Krafft S. 91; Stimmen I. S. 526; Finlay S. 28.

lenz, den des leichten Schlafes oder der Hypotaxie (*charme*) und den des tiefen Schlafes oder des Somnambulismus. Dr. Liébeault nimmt scheinbar nur zwei Arten der Hypnose an, den leichten und den tiefen oder somnambulen Schlaf, lässt dafür aber wieder den tiefen Schlaf zwei und den leichten Schlaf vier Abstufungen umfassen, so dass es nach ihm eigentlich doch sechs Grade der Hypnose gibt. Prof. Bernheim will sogar neun Grade der Hypnose unterschieden haben, welche er allerdings nachträglich in zwei Klassen zusammenfasst. Im Gegensatze dazu stellen andere wirklich nur zwei Grade oder Stadien der Hypnose auf; so z. B. Prof. Krafft die beiden „Gradstufen" der Schlaftrunkenheit und des Schlafes[1]) und der Psychologe Max Dessoir in Berlin, dem Dr. Moll beipflichtet, zwei Gruppen hypnotischer Zustände, von denen die erstere nur in Veränderungen der willkürlichen Bewegungen und die zweite dazu auch noch in Veränderungen der Sinnesthätigkeiten sich kundgeben soll.[2])

19. Alle diese Eintheilungen, die von Dessoir allenfalls ausgenommen, leiden an den gemeinsamen Fehlern, dass einerseits die Eintheilungsglieder gegeneinander nicht fest abgegrenzt sind, sondern allmähliche Uebergänge zwischen sich aufweisen, und dass andererseits die angegebene Beschreibung der Eintheilungsglieder höchstens für die Mehrzahl der beobachteten Fälle passt, eine allgemeine Gültigkeit aber keineswegs beanspruchen kann. Dies geben diejenigen, welche die Urheber der angeführten Eintheilungen sind, auch selbst zu. Fast jeder von ihnen verwirft daher die Eintheilung der anderen, um dann entweder den Versuch zu einer neuen Eintheilung zu machen, oder aber ausdrücklichermaassen auf eine strenge und eigentlich so zu nennende Eintheilung der hypnotischen Zustände zu verzichten.[3]) Was sodann die von Dessoir aufgestellte Eintheilung der hypnotischen Erscheinungen betrifft, so ist sie freilich an sich genommen nicht ganz unrichtig, weil ja die beiden angeführten Gebiete, auf denen die hypnotischen Erscheinungen spielen sollen, thatsächlich von einander verschieden, ja sogar geschieden sind. Trotz alledem entspricht auch sie noch nicht genau den Regeln, von welchen die Wissenschaft die Richtigkeit einer Eintheilung abhängig macht. Denn sie ist auf

[1]) A. a. O. S. 91. — [2]) Vgl. Moll S. 37. — [3]) Vgl. Bernheim S. 59, 66 f. u. 343 f.; Moll S. 36 ff.; Forel S. 49 u 106 f.; Wetterstrand S. 6 ff.; Stimmen I. S. 526; Wundt S. 15.

der einen Seite unvollständig und auf der anderen rein äusserlich; unvollständig deshalb besonders, weil sie die hypnotischen Zustände, welche sich in Veränderungen des vegetativen und geistigen Lebens manifestiren, nicht in sich begreift, und rein äusserlich, weil sie die hypnotischen Zustände, die letzgenannten Arten derselben mitgerechnet, auf Grund der verschiedenen Lebenskreise zergliedert, welche während der Hypnose in Mitleidenschaft gezogen werden, einen Einblick in das innere Wesen der Hypnose und des Hypnotismus also nicht gewährt. Da es indessen bei dem heutigen Stand der Wissenschaft nicht möglich ist, eine bessere Eintheilung der hypnotischen Erscheinungen, als die zuletzt erwähnte, zu liefern, so muss man sich für einstweilen mit ihr begnügen, unterstellt freilich, dass sie um die fehlenden Glieder vervollständigt wird.

(Fortsetzung folgt.)

Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus.

Von Dr. Joh. Uebinger, Prof. der Philosophie in Posen.

(Fortsetzung.)[1])

Dieses mustergültige Subsumtionsverfahren behufs Lösung der ersten Aufgabe aber erinnert einen sofort an das, was oben zuletzt[2]) aus der „Quadratur des Kreises“ mitgetheilt ward, so zwar, dass sich zum so und so vielten Male, bedürfte es dessen noch, ein sachlicher Zusammenhang zwischen den in Rede stehenden Schriften nachweisen liesse. Nicht eine beliebige Gerade, sondern die Peripherie eines Vieleckes wird nämlich gleich von vornherein als gegeben angenommen und die Peripherie eines Kreises gesucht, welche weder grösser noch kleiner, sondern ihr völlig gleich ist.[3]) Manche freilich zweifelten daran, eine solche angeben zu können, doch bestreite niemand die Möglichkeit einer solchen Curve von gleichem Umfange, darum solle ein neuer Versuch, sie zu finden, gemacht werden.

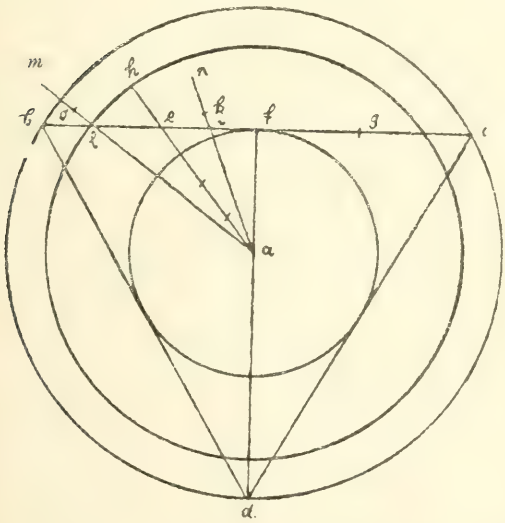
Der einem regulären Vielecke umschriebene Kreis sei, womit für uns lediglich an bereits aus der „Quadratur“ Bekanntes erinnert wird, grösser und der ihm eingeschriebene stets kleiner als das Vieleck. Daher könne auch niemand leugnen, dass ein jeder einem regulären Vielecke eingeschriebene Kreis kleiner, und jeder umbeschriebene grösser als der Kreis, der gleichen Umfang mit dem Vielecke hat. Der letztere besitze demnach einen Halbmesser, welcher grösser als jeder Halbmesser eines eingeschriebenen und kleiner als der eines umbeschriebenen Kreises sei. So weit waren wir, wie bekannt, bereits in dem ersten Theile der „Quadratur des Kreises“ fortgeschritten, und im zweiten handelte es sich für den Verfasser vor allem darum, die wirkliche Länge des gesuchten Radius innerhalb der angegebenen Grenzen zu bestimmen. Eine sinnreiche aber umständliche, eine an-

[1]) Vgl. ‚Phil. Jahrb.‘ 8. Bd. (1895) S. 301 ff. u. 403 ff. — [2]) Jahrg. 1895, S. 413. — [3]) Vgl.: „Potest . . peripheria datae polygoniae circuli alicuius peripheria nec maior nec minor esse, ut sit isoperimeter“, fol. 36[a] (gedruckt steht durch Versehen XXXI anstatt XXXVI).

schauliche aber schwerlich überzeugende Construction musste damals dazu verhelfen. Jetzt ist dieselbe über Bord geworfen, sie gehörte sicherlich mit zu den vielen ziemlich schwierigen Versuchen, welche bislang gemacht, aber nunmehr überflüssig geworden sind. Ein Satz nämlich ist jetzt glücklich entdeckt, aus welchem sich das, wonach wir suchen, ohne jede Schwierigkeit als Folgerung ergibt.[1] Der fragliche Satz aber lautet dahin, der Halbmesser eines Kreises, welcher mit einem gleichseitigen Dreiecke gleichen Umfang besitzt, verhalte sich zu der vom Mittelpunkte nach einem Viertel der Dreiecksseite gezogenen Linie wie 5:4.[2]

Beispielsweise sei (Fig. 2) ein Kreis um a als Mittelpunkt beschrieben, diesem das Dreieck bcd eingeschrieben, die Seite bc durch die Punkte e, f und g in vier gleiche Theile getheilt. Zieht man alsdann von a nach e eine gerade Linie, verlängert diese um ein Viertel ihrer selbst bis h, so wird diese der Halbmesser des Kreises sein, dessen Peripherie den drei Seiten des Dreieckes gleich kommt. Dieser Satz lasse sich sehr leicht als richtig nachweisen. Die von a nach f gezogene Linie werde offenbar der Halbmesser des dem Dreiecke eingeschriebenen Kreises, welcher unter all den Radien derjenigen

Figur 2.



[1]) Vgl.: „Manifestabitur autem id, quod quaerimus, post multos difficiliores modos facili consequentia ex hac propositione", fol. 36b. — [2]) Etwas umständlicher besagt das Original: „Semidiameter circuli isoperimetri trigono inscripto se habet ad lineam a centro circuli, cui trigonus inscribitur, ad quartam lateris ductam in proportione sesquiquarta"; mit Absicht, um keine Verwirrung zu veranlassen, ward im Obigen das Adjectiv „inscripto" und der Relativsatz „cui trigonus inscribitur" nicht weiter beachtet; den fraglichen Mittelpunkt kann man sich ebenso zutreffend auch als Mittelpunkt des regulären Dreieckes sowie des Kreises von gleichem Umfange denken.

Kreise am kleinsten ist, welche Vielecken von gleichem Umfange eingeschrieben sind; auf gleiche Weise sei die von a nach b gezogene Linie der Halbmesser des umgeschriebenen Kreises, welcher unter all den Radien von Kreisen am grössten ist, die Vielecken gleichen Umfanges umbeschrieben sind. Zieht man nun von a beispielsweise nach i nahe bei f eine gerade Linie, welche man nach dem Verhältnisse $if : bc$, d. i. des abgegrenzten Theiles zu dem Ganzen der Seite, zu verlängern hat, und die verlängert ak sei, so ist ak offenbar kleiner als der Halbmesser des Kreises gleichen Umfanges; denn der Halbmesser des letzteren ist unter allen Radien der Kreise, die Vielecken gleichen Umfanges eingeschrieben sind, am grössten. Zieht man auf gleiche Weise von a etwa nach l nahe bei b eine gerade Linie, verlängert diese nach dem Verhältnisse $lf : bc$, d. i. ebenfalls des abgegrenzten Theiles zu dem Ganzen der Dreiecksseite, und sei diese verlängerte Linie am, so ist klar, dass diese grösser als die gesuchte ist; denn die gesuchte ist unter allen Radien der Kreise, die Vielecken gleichen Umfanges umgeschrieben sind, am kleinsten. Man kann demnach zu irgend einem Punkte x zwischen l und i eine Linie von a aus ziehen, welche, nach dem Verhältnisse $xf : bc$, d. i. des abgegrenzten Theiles zu dem Ganzen der Dreiecksseite, verlängert, der gesuchten Linie gleich kommen wird. Auf gleiche Weise wird, falls man die Linie ai nach dem Verhältnisse $ib : bc$ bis n verlängert, diese Linie an handgreiflich kleiner als die gesuchte sein; und ähnlich ist, wenn man al nach dem Verhältnisse $lb : bc$ bis o verlängert, ao sicherlich grösser als die gesuchte. Es wird demnach zwischen l und i ein Punkt x fallen, an den man von a aus eine Linie so wird ziehen und nach dem Verhältnisse $xb : bc$ verlängern können, dass sie der gesuchten gleich kommt. Somit findet sich also ein Punkt z. B. i, an welchen man von a eine Linie ziehen, nach dem Verhältnisse der beiden abgegrenzten Theile ib oder if zu dem Ganzen der Seite bc verlängen kann, doch bleibt die fragliche Linie zu klein; und ein anderer Punkt findet sich z. B. l, an welchen man von a eine Linie ziehen, nach dem Verhältnisse des einen oder anderen abgegrenzten Theiles d. i. lb oder lf zu dem Ganzen der Seite bc verlängern kann, stets wird die fragliche Linie gegen die gesuchte zu gross: so wird es denn wohl auch einen dritten Punkt x geben, an welchen man von a eine Linie ziehen, nach dem Verhältnisse einer jeden der Theilstrecken zu der ganzen Dreiecksseite verlängern kann, und die fragliche Linie wird weder

grösser noch kleiner als die gesuchte. Und dies kann offenbar kein anderer als der Punkt *e* sein; nur bei ihm kann, gleichviel ob man nach dem einen oder anderen Verhältnisse verlängert, das nämliche Ergebniss herauskommen.

Man wird auf gleiche Weise sagen können: Verlängert man die Linie *ai* nach dem Verhältnisse $if : bc$, so ist sie kleiner, und verlängert man sie nach dem Verhältnisse $if^2 : bf^2$, so ist sie kleiner, verlängert man *al*[1]) nach dem Verhältnisse $lf : bc$, so ist sie grösser, und verlängert man sie nach dem Verhältnisse $lf^2 : bf^2$, so ist sie ebenfalls grösser. Es wird also zwischen *l* und *i* einen Punkt geben, an welchen man vom Mittelpunkte eine Linie ziehen und nach den bereits genannten Verhältnissen verlängern kann, die alsdann weder grösser noch kleiner als die gesuchte sein wird. Und dieser Punkt ist nothwendig *e*.

Auch noch ein drittes Verhalten wird man heranziehen können: Verlängert man *ai* nach dem Verhältnisse $if^2 : bf^2$, $if : bc$ und $ib : bc$, so ist die Linie stets kleiner; verlängert man *al* nach jenen Verhältnissen, so ist sie grösser. Es wird demnach einen Punkt geben, an welchen man von dem Mittelpunkte *a* eine Linie ziehen und so verlängern kann, dass sie weder grösser noch kleiner als die gesuchte ist, und das ist der Punkt *e*, welcher von dem Punkt *b* und *f* gleich weit absteht.

Beweisen aber lässt sich eben dieser Satz auf folgendem Wege. Offenbar ist in jedem Vielecke von gleichem Umfange die vom Mittelpunkte nach der Mitte einer Seite gezogene[2]) Linie Halbmesser des eingeschriebenen Kreises und nähert sich in dem Verhältnisse, wie der Inhalt oder die Fläche des Vieleckes grösser ist, mehr und mehr der Gleichheit mit dem Halbmesser des Kreises von gleichem Umfange. Auf gleiche Weise ist die vom Mittelpunkte nach der Ecke einer Seite gezogene Linie Halbmesser des umbeschriebenen Kreises und wird stetig um so kleiner, als das Vieleck inhaltreicher sein wird. Daher wird zwischen jene beiden Punkte, den End- und den Mittelpunkt der Seite, ein Punkt *x* fallen, an welchen sich vom Mittelpunkt eine Linie ziehen und nach dem Verhältnisse $xf^2 : bf^2$ oder $xf : bc$ verlängern lässt, die dann ihrerseits dem Halbmesser des Kreises, von gleichem Umfange wird gleich sein. Darüber wenigstens herrsche kein Zweifel. Es treffe sich aber, dass dieser Punkt in allen Viel-

[1]) Gedruckt steht „*ab*." — [2]) Anstatt „auctam" lies „ductam".

ecken von den zwei anderen Punkten, dem End- und dem Mittelpunkte der Seite, verschiedenen Abstand hat, sich mehr dem Mittelpunkte derselben nähert und von dem Endpunkte entfernt, wenn das Vieleck inhaltreicher wird. Wie demnach der fragliche Punkt sich stetig dem Mittelpunkte in den inhaltreicheren nähert, bis es in dem inhaltreichsten (dem Kreise) zu einem Zusammentreffen jener drei Punkte kommt: ebenso entfernt sich naturnothwendig in minder inhaltreichen jener Punkt von der Mitte, bis er in dem inhaltärmsten von jenen zwei Punkten den grössten Abstand hat.[1]) Daher liegt e auf der Mitte gleich weit von den äussersten Enden entfernt; hiermit hat man in dem, wie bekannt, inhaltärmsten Dreiecke das Gesuchte.[2]) Deswegen läuft jeder Halbmesser eines umgeschriebenen Kreises von dem Mittelpunkte a zu irgend einem Punkte x der Strecke be und bildet so eine Gerade, welche man noch über be hinaus nach den vorbesagten Verhältnissen von xb zu verlängern hat[3]); ae also verlängert, ist unter all jenen

[1]) „Sicut igitur hic punctus continue accedit ad medialem in capacioribus, quousque in capacissima (gedruckt steht „capacissimam", was indessen sinnlos ist) cum illis duobus coincidat, ita necessario in minus capacibus recedit punctus ille a mediali, quousque in minime capaci ab illis duobus punctis maxime distet". fol. 36b. Nach diesem Satze zu schliessen, hat Cusanus wohl nicht, wie Schanz S. 23 annimmt, geglaubt, „dass das Verhältniss $ae : eh = bc : ef$ für alle Mittelwerthe constant bleibt." — [2]) „Quare e est medius punctus aequaliter maxime ab extremis distans, in quo in incapacissimo trigono habetur quaesitum", l. c. Gedruckt steht nicht „**in** incapacissimo", sondern das Gegentheil „**in** capacissimo"; dass diese Lesart aber nicht richtig, das ist klar; ein „incapacissimo" ist unbedingt erforderlich und könnte, wenn man die beiden Ablative absolut fasst, genügen. Allein eine solche Deutung erscheint etwas gesucht, entspricht nicht der vorangehenden Ausdrucksweise und erklärt nicht so einfach den Druckfehler. — [3]) „Ob hoc omnis semidiameter circuli circumscripti cadit de a centro ad aliquem punctum lineae be secundum praefatas habitudines portionis versus b extensae", steht fol. 36b gedruckt. Was die Stelle besagen will, das ergibt sich zwar ganz klar aus dem Zusammenhange, aber deren Wortlaut ist nicht klar. Die letzte Wortform verursacht die Unklarheit; „extensae" darf man weder mit „portionis" noch weniger mit „lineae" verbinden; zu „portionis" könnte man sich nach der sonst üblichen Ausdrucksweise der Deutlichkeit halber einen Genitiv „cadentis" hinzudenken; der Begriff „extensa" aber ist auf ein fehlendes „recta ax" zu beziehen; stände dort „... cadit ... lineae be itaque efficit rectam ... extensam", noch besser „extendendam", so wäre nichts unklar. So wie die Stelle jetzt lautet, muss man „extensa" lesen und diesen Nominativ auf „semidiameter" beziehen; das ist freilich eine so nachlässige und logisch so wenig zu rechtfertigende Ausdrucksweise, dass ich sie ohne weiteres dem Autor gar nicht zutraue.

am kleinsten.[1]) Darum ist sie Halbmesser des Kreises von gleichem Umfange; eben dessen Halbmesser ist ja unter allen Halbmessern umschreibbarer Kreise solcher Art am kleinsten, und mit ihm trifft der grösste Halbmesser einschreibbarer zusammen. Daher findet in dem Punkte *e* ein Zusammentreffen der Zunahmen von *f* bis *e* der Halbmesser einschreibbarer Kreise und der Abnahmen von *b* bis *e* der Halbmesser umschreibbarer Kreise statt, Verlängerungen natürlich vorausgesetzt, welche man nach den Verhältnissen der Theilstrecken gegen *b* in dem einen und gegen *f* in dem anderen Falle gemacht hat.

Diese Lösung der ersten Aufgabe glaubte ich in ihrer ganzen Ausführlichkeit, nur hie und da ein wenig modernisirt, zu dem Ende hierselbst wiedergeben zu müssen, um an einem lehrreichen Beispiele zu zeigen, wie sich der Autor das neue Verfahren und namentlich das Zusammentreffen der Gegensätze, welches demselben zur Unterlage dient, gedacht, wie er dasselbe verwerthet hat. Verglichen mit dem gleichnamigen Verfahren und Princip in dem „gelehrten Nichtwissen", ist zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied wohl nicht zu leugnen. Gewiss, ein Zusammentreffen von Gegensätzen findet hier wie dort statt; aber die Bedingungen, unter denen dasselbe erfolgt, sind sehr verschieden. Dort erfolgt das Zusammentreffen erst in dem nebelhaft Unendlichen, hier dagegen in dem greifbar Endlichen; symbolisch-mathematische Phantasiegebilde dort, nüchterne Verstandesgebilde hier. Und das Verfahren selbst, fraglos so nüchtern, so verstandesmässig wie nur möglich gestaltet, soll dem Verfahren der Alten in dieser Hinsicht augenscheinlich in nichts nachstehen. Ihrem Verfahren entsprechend wird, da ein directer Beweis, wie es scheint, sich nicht erbringen lässt, der indirecte versucht. Die von *a* nach *e* gezogene und entsprechend verlängerte Gerade ist weder grösser noch kleiner als die gesuchte, mithin dieser gleich. Neu ist nur, was nun weiter folgt. Weil die gesuchte Gerade ihrerseits dem kleinsten Radius der umschreibbaren und dem grössten der einschreibbaren Kreise gleich ist, so sind die letzteren auch unter sich gleich, oder der kleinste Radius trifft mit dem grössten zusammen. Aehnlich wie in dem „gelehrten Nichtwissen" liegt also auch hier ein Zusammentreffen der Gegensätze vor. Doch übersehe man über der vom Autor betonten Aehnlichkeit der Erscheinung deren Unterschied

[1]) „Et *ae* sic extensa est omnium illarum (sc. semidiametrorum; gedruckt steht „illorum") minima", l. c.

hier und dort nicht! Genau so sehr, wie das Endliche vom Unendlichen, das Relative vom Absoluten verschieden ist, unterscheidet sich das Zusammentreffen hier von der gleichnamigen Erscheinung dort. Dies also wäre das 1450 von unserem Autor in die Mathematik eingeführte Zusammentreffprincip und das auf demselben beruhende Zusammentreffverfahren.[1])

Auf Grund des nämlichen Principes und Verfahrens löst er dann, während die dritte und vierte Aufgabe naturgemäss keine besondere Schwierigkeit bereiten, auch die zweite sehr schwierige. Nachdem er aber auch dies geleistet, hat er „die Vollendung des Verwandlungsverfahrens“ [2]), wonach er so eifrig und so lange vergeblich forschte, endlich glücklich zuwege gebracht. Nunmehr macht es ihm keine Schwierigkeiten mehr, alle möglichen geometrischen Dinge, nicht etwa blos Kreise, zu verwandeln. Ganz methodisch geht er dabei zu Werke. Das gesammte Verwandeln in Hinsicht auf geometrische Figuren ist nämlich das einer Linie in eine Linie oder einer Fläche in eine Fläche oder endlich eines Körpers in einen Körper.[3]) Drei Kapitel sind es demzufolge, welche wir der Reihe nach behufs mustergültiger Anleitung schicklicherweise berühren.[4])

Demgemäss gibt das erste der drei Kapitel Fingerzeige, aber auch nicht mehr, darüber, wie man eine gerade Linie in eine krumme Kreislinie [5]), eine gerade in den aliquoten Theil einer solchen, eine gerade in den vierten Theil einer solchen, eine gerade in einen Theil einer gegebenen Kreislinie und endlich umgekehrt eine krumme in eine gerade verwandelt. Bei dem letztgenannten Verfahren hätten sich fast alle geirrt, findet der Autor [6]) und gibt darum hier ausnahmsweise eingehendere Anweisungen.[7])

Das zweite Kapitel übergeht, um überflüssige, weil sattsam

[1]) Die oben gewählte Uebertragung der lateinischen Bezeichnung „coincidentia“ mag vielleicht manchem nicht gefallen; auch mir gefällt dieselbe, weil noch nicht kurz genug, nicht ganz; allein ich fand keine bessere. Was ich dagegen bereits vorfand, das war das beibehaltene Wort „Coincidenz“, und doch erheischt dieses dringend, schon um des leichteren Verständnisses willen, eine Verdeutschung. — [2]) Vgl. zu Anfang der Erörterung über das „secundum praemissum“, fol. 38b, die Worte: „Ut sequentia ostendent, perfectio transmutatoriae artis, quam inquirimus, non poterit hoc ignorato adipisci.“ — [3]) „Omnis . . transmutatio in geometricis figuris est vel lineae in lineam vel superficiei in superficiem aut corporis in corpus“, fol. 43a. — [4]) „Tria igitur sunt capita, quae seriatim pro exemplari manuductione tangi convenit“, l. c. — [5]) „Si lineam rectam in circumferentialem curvam vertere cupis . . .“, l. c. — [6]) „. . . . in qua re pene omnes errasse comperio“, l. c. — [7]) fol. 43a—43b.

bekannte, Dinge auszuscheiden, gänzlich die Verwandlung geradliniger Flächen unter einander [1]); denn es beabsichtigt nicht etwa, längst breitgetretene Dinge zu wiederholen, sondern den gewussten neue hinzuzufügen.[2]) Demgemäss beschäftigt sich dasselbe, gleichfalls blos andeutungsweise, lediglich mit den Fragen, wie man eine Kreisfläche in eine geradlinige, umgekehrt eine geradlinige in eine Kreisfläche, ferner einen Kreisausschnitt [3]) und einen Kreisabschnitt [4]) in eine geradlinige Fläche, endlich eine beliebige Fläche in beliebig mehrere andere verwandelt.

Endlich das dritte Kapitel enthält Anweisungen darüber, wie man ein vierseitiges Prisma in einen Würfel, einen Cylinder in einen Würfel, einen Würfel in eine Kugel, mehrere Würfel in einen einzigen, ein hohes Prisma in ein niedriges oder ein niedriges in ein hohes, mehrere gleiche oder ungleiche Prismen in ein einziges von gegebener Höhe, eine Kugel in eine Pyramide, zwei Kugeln, von denen die grössere doppelt so gross wie die kleinere, in einen Cylinder verwandelt.

3. *De arithmeticis complementis.*

„Bester Paul, ein paar Worte der Ergänzung über arithmetische Verhältnisse!“ [5]) Gleich dieser Anfang der neuen Abhandlung deutet auf eine nahe Beziehung zwischen ihr und den vorangegangenen „geometrischen Verwandlungen“ und, was unmittelbar darauf folgt, das vermag uns nur in dieser Deutung zu bestärken. Streng genommen ist die Ergänzung nicht einmal nöthig. Für den Angeredeten und überhaupt für alle Sachverständige ergebe sich dieselbe mit voller Deutlichkeit eigentlich schon aus den Aufschlüssen, welche in der Abhandlung „über die geometrischen Verwandlungen“ enthalten seien.[6]) Trotzdem sei dieselbe ungesäumt beigefügt worden.[7])

Aus diesen Worten lässt sich in erster Reihe eine nahe zeitliche Beziehung folgern. Ergibt sich die fragliche Ergänzung

[1]) „. . . ut . . . superflua resecentur, rectilinealium superficierum versionem uti notam praetergredior“. fol. 45a. — [2]) „. . . . cum intendam adiicere scitis, non replicare trita“, l. c. — [3]) „Si vero quaeris quamcunque portionem superficiei circularis inter sectores cadentem . . .“, fol. 45b; „sector“ ist darnach nicht, wie heute, mit Kreisausschnitt, sondern mit Radius gleichbedeutend. — [4]) „Si abscissionem ex chorda et arcu in rectam superficiem redigere conaris . . .“, l. c. — [5]) „Paule optime, pauca quaedam complementa de arithmeticis habitudinibus . . .“, fol. 54a. — [6]) „. . . quamvis tibi atque omnibus nota esse possint ex iis, quae in tractatu geometricarum transmutationum enodavi . . .“, l. c. — [7]) „. . . impigre tamen ea subieci“, l. c.

eigentlich von selbst, so bedurfte es dazu offenbar nicht eines viel Zeit beanspruchenden Nachdenkens, und ward diese ungesäumt beigefügt, so verstrich zwischen beiden auch nicht viel Zeit unbenützt, sondern die zweite folgte der ersten auf dem Fusse. Dahin dürfte weiterhin wohl auch ein sonst nicht leicht zu erklärendes Futurum zu deuten sein, welches vorhin, obgleich es in dem dort angezogenen Satze steht, für's erste unberücksichtigt blieb. Darnach hat Toscanelli bisher noch keine Zeit gefunden, die „geometrischen Verwandlungen" zu verbessern, sondern muss dies erst noch künftighin thun.[1]) Für die nämliche Ansicht lassen sich endlich ganz wohl einige anderweitig festgestellte Thatsachen aus dem Leben des Autors geltend machen. Gar bald, nachdem „Die geometrischen Verwandlungen" am 12. Juli 1450 zum Abschlusse gekommen waren, wandte sich derselbe einem zwar verwandten, aber doch wesentlich anders gearteten Wissenschaftsgebiete zu, vollendete zu Rieti am 15. Juli 1450 das erste, zu Fabriano am 8. August das zweite Gespräch „Ueber die Weisheit", im Camaldulenserkloster bei Fabriano am 23. August dasjenige „Ueber den Geist", und endlich ebendort am 13. September das Gespräch „Ueber die statischen Beobachtungen", um dann binnen kurzem bis in das Jahr 1452 hinein die deutschen Gaue reformirend von einem Ende zu dem andern ohne Ruhe und ohne Rast zu durchziehen. Angesichts dieser Thatsachen bleibt bei reiflichem Ueberlegen für „Die arithmetischen Ergänzungen" füglich nur mehr ein Spielraum von zwei Tagen. Dieselben genügen uns für die Abfassung derselben angesichts der hohen geistigen Spannkraft, welche deren Verfasser gerade in jenen Tagen bekundete, vollkommen. Doch, was sage ich? Ein einziger derselben genügt völlig. Wenn er am 7. und 8. August fünf, an dem einen 15. Juli sogar sieben Folioseiten schrieb, dann brachte er in jener Zeit an einem einzigen Tage sicherlich auch zwei zustande, zumal wenn es sich dabei um Dinge handelte, welche sich, wie „Die arithmetischen Ergänzungen", auf Grund anderweitig bereits angestellter Untersuchungen von selbst verstanden. Bleibt uns so die Wahl zwischen dem 13. und dem 14., so möchte ich mich darum am ehesten für den 13. Juli 1450 entscheiden[2]), weil dieser Tag dem „Ungesäumt" am meisten entspricht. Ueberdies ist, rein psychologisch betrachtet, die Ruhepause, welche den Uebergang

[1]) „ . . enodavi a te corrigenda, impigre . . .", l. c. — [2]) Bisher liess man für die Abfassung die Jahre 1450–51 oder gar 1450 bis 53 offen; vgl. Schanz S. 6 bez. Scharpff S. 300.

aus dem mathematischen in das philosophische Gebiet vermittelt, eher am 14. als am 13. Juli anzunehmen.

In zweiter Reihe aber lassen die oben eben erwähnten Eingangsworte auch auf eine nahe sachliche Beziehung schliessen. Es sollen ja nur allgemein verständliche Folgerungen zu ziehen sein, und zwar werden diese ausdrücklich an die oben so ausführlich wiedergegebene Lösung der ersten Aufgabe oder an die erste Grundlage der „geometrischen Verwandlungen" angeknüpft.[1]) Diese erbringe den Nachweis, wieso das Zusammentreffen von Winkel und Linie in den verschiedenen Vielecken gleichen Umfanges uns zu dem Kreise von gleichem Umfange führe.[2]) Von hier aus stehe uns der Weg offen, diejenigen Sachen, welche auf Ergänzung der Arithmetik hinzielen, zu berechnen.[3])

Dies sind die einleitenden Sätze der kleinen Abhandlung, welche uns über deren Widmung, Ort und Zeit der Abfassung und deren nahe sachliche Beziehung zu den „geometrischen Verwandlungen" wünschenswerthen Aufschluss ertheilen. Der auf diese ebenso lehrreiche als kurze Einleitung folgende Haupttheil klärt uns zunächst über das Verhältniss auf, in welchem man sich dieselbe zu den Leistungen früherer Mathematiker zu denken hat. Der Punkt, um den es sich hier handle, sei vornehmlich bisheran unbekannt geblieben, das Verhältniss nämlich der Sehne zu dem Bogen.[4]) In der Kenntniss desselben bestehe jene Ergänzung; kenne man dasselbe, so werde nichts arithmetrisch zu berechnen schwierig bleiben.[5]) Es habe sehr umsichtige Denker, an deren Spitze Archimedes stehe, in früheren Zeiten gegeben, welche nachgewiesen, der Kreisumfang betrage im Verhältnisse zu dem Durchmesser das Dreifache nebst einem nur annähernd zu bestimmenden Bruche, welcher mehr als $^{10}/_{70}$ des Durchmessers und weniger als $^{10}/_{70}$ desselben ausmache[6]), und diese An-

[1]) „ut ostendimus in primo geometricarum transmutationum supposito". fol. 54a. — [2]) „Dico autem quod coincidentia anguli et lineae in diversis polygonis isoperimetris nos ducit ad circulum isoperimetrum, ut ostendimus in primo geometricarum transmutationum supposito", l. c. — [3]) „Hinc via nobis patet ea, quae ad complementum arithmeticae spectant, omni attingibili modo numerandi", l. c. — [4]) „Id autem quod dico principaliter hactenus ignoratum fuit, habitudo scilicet chordae ad arcum", l. c. — [5]) „ . . . . in cuius notitia complementum illud consistit, qua scita nihil difficile manebit arithmetice numerandi", l. c. — [6]) „Fuerunt viri diligentissimi, quorum princeps videtur Archimedes, qui ostenderunt circumferentiam circuli triplam in habitudine ad diametrum additis plus decem septuagesimis primis ipsius diametri et minus decem septuagesimis . . .", l. c. „Die Peripherie sei das Dreifache des Durchmessers, mit Hinzufügung

näherung, so hätten sie weiterhin nachgewiesen, könne beständig genauer werden. Indessen den Punkt, wo etwa die durch eine Zahl nicht erreichbare Genauigkeit verborgen liege, gäben sie nicht an.[1]) Obgleich man nämlich die Seite, nachdem man die Diagonale eines Quadrates berechnete, nicht berechnen kann, so gelangt man doch auf eine Quadratwurzel; könnte man diese ausziehen, so könnten wir ohne weiteres die nicht berechenbare Seite.[2]) Dass eine derartige Sachlage die alten Mathematiker uns mitgetheilt oder wenigstens gekannt, darüber fand unser Autor nichts.[3])

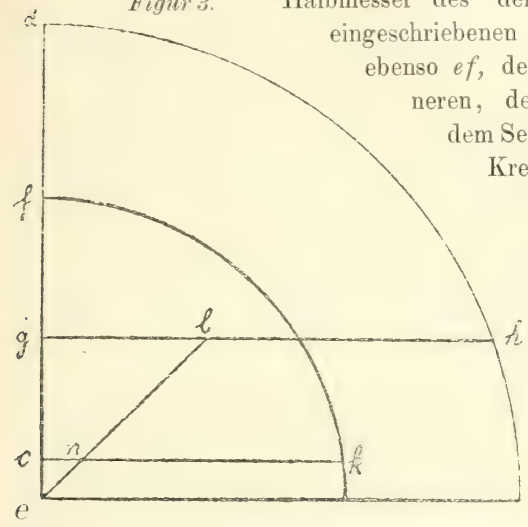
Falls man wirklich dieselbe wird kennen können, so dürfe man, wie er vermuthet, diese Kenntniss aus den bereits früher gemachten Angaben zu gewinnen vermögen. Die nunmehr zunächst folgenden Zeilen sind durchaus nicht ohne weiteres verständlich. Der Autor erklärt, die Figur, welche er in den geometrischen Verwandlungen zuletzt gezeichnet, der Kürze halber übergehen zu wollen, stellt darauf fest, das Verhältniss der Sechseckseite zum Halbmesser des Kreises, welcher einem Dreiecke von gleichem Umfange umgeschrieben, sei in Quadratwurzeln bekannt[4]), und erläutert endlich diesen Hauptsatz der „arithmetischen Ergänzungen", freilich ohne uns zuvor über die ihm vorschwebende Figur irgendwie Aufschluss zu geben, an den Verhältnissen eben dieser Figur. Unter diesen Umständen läge es zwar am nächsten, anzunehmen, im ersten Satze sei ein Druckfehler mituntergelaufen, anstatt „übergehen" müsse man „vorausschicken", anstatt „praetermitto" ein „praemitto" lesen; allein bei genauerem Zusehen erweist sich diese Annahme nicht durchführbar. Wir stehen augenblicklich vor einem Räthsel. Erst in einem späteren Absatze erhalten wir nebenbei einen Wink zu dessen Lösung.[5]) Nach diesem haben wir uns (Fig. 3) zwei Quadraten zu denken; *ed*, der Halb-

der ersten $^{10}/_{70}$ des Durchmessers minus $^{10}/_{70}$". übersetzt Scharpff S. 301 die entscheidenden Worte, will freilich deren richtige Uebersetzung den Sachverständigen überlassen.

[1]) „Non tamen tradiderunt, ubi numero inattingibilis praecisio latitaret", l. c. — [2]) „Nam etsi non possit numerari costa numerato diametro quadrati, pertingitur tamen ad numerum, cuius radicem si numerari posset, scimus innumerabilem costam", l. c. — [3]) „Tale quid non repperi veteres aut scivisse aut saltem nobis tradidisse", steht zwar gedruckt, die Logik indessen verlangt die Umstellung der beiden Infinitive. Eine Handschrift lässt sich in diesem Falle deshalb nicht zu Rathe ziehen, weil keine bekannt ist, welche die Abhandlung enthielte. — [4]) „Constat autem, quoniam habitudo lateris hexagoni ad semidiametrum circuli circumscripti trigono isoperimetro in quadratis nota est . . .", l. c. [5]) „Post haec describe quadrantes duos, ut statim praemisi", heisst es fol. 54b.

messer des grösseren, sei dem Halbmesser gd des einem Dreiecke umgeschriebenen Kreises und seinem Ueberschusse eg über den Halbmesser des dem nämlichen Dreiecke eingeschriebenen Kreises genau gleich; ebenso ef, der Halbmesser des kleineren, dem Halbmesser cf des dem Sechsecke umbeschriebenen Kreises und seinem Ueberschusse ec über den Halbmesser des dem nämlichen Dreiecke eingeschriebenen Kreises; man ziehe darauf senkrecht zu ed die Halbsehnen gh und ck sowie endlich eine Linie von e nach den Peripherien, welche ck in n, gh in l, die Peripherie des kleinen Quadranten in o und diejenige des grossen in m so treffe, dass no gleich lm ist. Alsdann verhalte sich $dg^2 : fc^2 = 4 : 3$; $dg : ge = 2 : 1$; $ed : ef = 3 : 2$; und weil die Dreiecke egl und ecn einander ähnlich, so verhalte sich $eg : el = ec : en$. Darnach brauche man nur zwei Grössen zu finden, deren grössere zu eg wie deren kleinere zu ec sich so verhält, dass, wenn man die grössere von ed und die kleinere von ef abzieht, die alsdann übrigbleibenden Strecken gleich sind.[1]) Eben diese übrig bleibende Strecke sei der Halbmesser des Kreises von gleichem Umfange mit dem Sechs- oder Dreiecke, welche gleichen Umfang besässen.[2]) Weil aber das Verhältniss des Sechs- bezw. Dreiecksumfanges und ebenso das Verhältniss des Kreishalbmessers zu ed bekannt ist, so wird das Verhältniss des Durchmessers zur Peripherie auf jede denkbare Weise bekannt sein.[3]) Auf diese Weise denn wisse man, wie das Ergebniss beschaffen sein dürfte, wonach man suche, und welches man durch die Zahl nicht

Figur 3.



[1]) „Inveniantur igitur duae quantitates, quarum maior se habeat ad eg sicut minor ad ec sic, quod subtracta maiori de ed et minori de ef remanentia sint aequalia", l. c. — [2]) „Remanens illud est semidiameter circuli isoperimetri polygoniae hexagonae vel trigonae, quae sunt isoperimetrae", l. c. — [3]) „Et quia habitudo peripheriae polygoniae ad de est nota, et habitudo semidiametri circuli isoperimetri ad de est nota, erit habitudo diametri ad circumferentiam omni scibili modo nota", l. c.

erreiche, so dass die Vernunft deutlich das Nichtwissen und unzulängliche Vermögen des berechnenden Verstandes erkennt.[1])

Aus den Darlegungen des vorstehenden Einzelfalles ergebe sich dann offenkundig, dass man jedes Verhältniss beliebiger Sehnen zum Bogen und Durchmesser erforschen könne.[2]) Auf dem angegebenen Wege würden alle Sehnen bekannt, eine Kenntniss, welche die Alten zwar mit höchstem Eifer erstrebt, aber nicht hätten erreichen können. Alle bis auf diese Stunde geständen, wie bekannt, dass sie Sehnen von einem, zwei, vier, acht Graden und sofort nicht genau kännten.

Ebenso werde man auch das Verhalten eines unbekannten Dreieckes, seiner Seiten und Winkel aus der Kenntniss des Verhältnisses der Bogen und Sehnen, überhaupt werde man jede Kenntniss der Art mit hinlänglicher Sicherheit aus den besagten „Ergänzungen" entnehmen können.[3])

Diese „Ergänzungen" aber hat man sich nach der vorstehenden Analyse, wenn anders dieselbe das Richtige trifft, was nicht ganz leicht zu sein scheint, in vier kleinere Absätze zerlegt zu denken. Deren erster ist geschichtlicher, der zweite inductiver, der dritte und vierte allgemeiner Natur. In verständigem, klarem Gedankenfortschritte erfahren wir näheres über die gar beachtenswerthen Leistungen der Vorgänger. über das, was sie wohl gesucht, aber nicht gefunden, und was nunmehr glücklich gefunden ist. In diesem Funde bestehen „Die arithmetischen Ergänzungen", Ergänzungen nicht blos fremder sondern vornehmlich der eigenen Leistungen, der tags zuvor vollendeten „Geometrischen Verwandlungen", welche ihrerseits der kleinen Abhandlung „Ueber die Kreisquadratur" Anfang Juli ihre Entstehung verdanken.

So gehören denn die genannten drei Schriften zeitlich und nachweisbar auch sachlich auf's engste zusammen. In letzterer Hinsicht könnte man „Die Kreisquadratur" füglich das Vorwort, „Die arithmetischen Ergänzungen" das Nachwort zu den „Geometrischen Verwandlungen" nennen; alle drei aber wird man nach einem bekannten Satze der Logik mit Fug und Recht unter dem Titel „Verwandlungen" zusammenfassen dürfen. (Fortsetzung folgt.)

[1]) „. . . . ut scias, quid sit id quod quaeris, quod numerus non attingit. ut ignorantiam ac defectus rationis numerantis videat intellectus", fol. 54b. — [2]) „Palam ex his est posse omnem habitudinem quaruncunque chordarum ad arcum atque diametrum inquiri", l. c. — [3]) „Poterit etiam ignoti trianguli, laterum et angulorum habitudo ex scientia habitudinis arcuum et chordarum et omne tale scibile sufficienter venari ex dictis complementis". l. c.

Recensionen und Referate.

Das Christenthum im Lichte der deutschen Philosophie. Von Ant. Bullinger. München, Ackermann 1895. XIX,256 S.

Wir können den Inhalt vorstehender Schrift nicht besser charakterisiren, als es der Vf. selbst im ersten Satze seiner Vorrede thut. Er bemerkt nämlich, man könne in derselben überall zu lesen anfangen; wem dieser Abschnitt nicht behage, der suche sich im Inhaltsverzeichniss einen anderen, dessen Inhalt ihn mehr interessirt und ihm dann auch mehr einleuchten könnte. Schlagen wir nun das Inhaltsverzeichniss nach, so finden wir allerdings eine Zusammenstellung von Abhandlungen, an die wir bei der Lesung des Titels entfernt nicht denken konnten. Zwar entsprechen dem Titel die beiden ersten Abschnitte: Die Mystik Eckhart's und Hegel's Philosophie des Christenthums, aber der dritte Abschnitt bringt unter der Ueberschrift: Die moderne Evangelienkritik und der alte Christenglaube, eine exegetische Mosaikarbeit, welche mit dem vorhergehenden höchstens durch Baur und Strauss, als die Schüler Hegel's zusammenhängt, im übrigen aber mit der Philosophie nichts zu thun hat. Der Vf. kommt von der negativen Bibelkritik der Tübinger Schule bis zu Dr. Harnack und dem Apostolicum, und schliesst mit „ein paar in den letzten Jahren gehaltenen altkatholischen Predigten".

Als gewöhnlicher Leser hätte ich vielleicht meiner Neigung folgend mit dem dritten Abschnitt zu lesen begonnen, aber als geplagter Recensent konnte ich von dem Rathe des Vf.'s keinen Gebrauch machen, sondern musste pflichtschuldig vorne anfangen und mit den altkatholischen Predigten aufhören. Diesem Gange entsprechend will ich auch meine Bemerkungen folgen lassen. Ueber das längere „Vor- und Nachwort" sei nur vorausgeschickt, dass sich der Vf. in demselben mit den Recensenten seines Buches: „Aristoteles Metaphysik inbezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken klargelegt bis in alle Einzelheiten" München 1892 auseinandersetzt. Besonders ausführlich ist die Antikritik gegen Dr. Glossner ausgefallen, der, „natürlich ein Neuscholastiker", im ‚Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie' 1893 zwar an den

Aristoteles-Studien „Freude“ gehabt habe, aber „freilich nicht immer ungetrübt“, weil er an dem „Monismus“ und an der Bestimmung der Materie Anstoss genommen habe.

Dieser Monismus ist nun auch der rothe Faden, welcher sich durch die beiden philosophischen Abschnitte hindurchzieht und die Begeisterung, mit welcher der Vf. Eckhart und Hegel vor Augen führt, begreiflich erscheinen lässt. Beide gehören ihm unbestritten zu den grössten Denkern, und sie haben zugleich den Begriff der christlichen Lehre von Gott und Welt möglichst vollständig entwickelt, Eckhart gegen eine den Inhalt desselben veräusserlichende, in mechanistischer Vorstellungsweise sich breit machende Scholastik, Hegel gegen die Aufklärung. Mit Unrecht habe man Hegel zum Pantheisten und Gegner der christlichen Religion gestempelt. Seine Unterscheidung zwischen der Religion als Vorstellung und Begriff sei durchaus falsch aufgefasst worden. Sie soll nur die vorstellungsmässige und begriffsmässige Auffassung derselben Sache bezeichnen. Besonders gibt der Vf. der Neuscholastik schuld, dass sie absichtlich die Hegel'sche Philosophie missdeutet und discreditirt habe. Sophistik und Unwahrhaftigkeit herrsche in der ganzen Neuscholastik. Wer, wie Kleutgen, behaupte, Hegel mache das abstract Allgemeine zur höchsten Ursache, setze die Möglichkeit über die Wirklichkeit, der beliebe falsches Zeugniss abzulegen. Man dürfe die Religionsphilosophie nicht mit der Logik verwechseln und müsse die Begriffe unterscheiden. Durch die Verwechselung ganz verschiedener Begriffe nur liesse sich beweisen, dass Hegel das „allgemeine Sein, unseres Denkens Anfang“ zugleich als das erste und höchste Ursächliche gefasst habe. Und nach Vollführung solcher Grossthat durch Kleutgen haben dann die ultramontanen Zeitschriften ein ungeheueres Vergnügen darüber geäussert, dass durch dieselbe der Hegel'schen Philosophie „schmähliche Verwechslung“ der Begriffe nachgewiesen worden sei. „Und in Deutschland geborene, aber immer undeutsch zu sein bestimmte Jugend schlürft in vollen Zügen diese neuscholastische Weisheit und weiss nicht, ob sie einen Horror haben soll oder nur Bedauern ob der schrecklichen Unsinnigkeiten deutscher Philosophien“ (S. 9).

Der Vf. erweckt hiermit grosse Erwartungen auf die positive Darstellung und Vertheidigung der Religionsphilosophie Hegel's. Denn dass bei Hegel Gott die absolute Wirklichkeit sei wie bei Aristoteles, und dass das Christenthum erst durch diese Philosophie zum rechten Verständniss komme, ist für den Gläubigen doch etwas überraschend. Nachdem wir aber durch die Philosophie Eckhart's belehrt sind, dass der Begriff der einen Substanz zu recht bestehe, und auch Aristoteles sich habe nicht einfallen lassen, die absolute Einheit aller Dinge in ihrem Grunde zu leugnen, so begreifen wir die Vorliebe für H. schon besser. Wir gestehen nun gern, dass der Vf. mit guten, auch längst bekannten Gründen nach-

weist, dass für H. nicht das abstracte Sein, sondern das absolute, vernünftige Sein am Anfange der Dinge steht, und wir können auch zugeben, dass das Selbstbewusstsein des Menschen als Bewusstwerden des absoluten Geistes nicht nothwendig ein für sich seiendes, selbstbewusstes Absolutes ausschliesst, aber thatsächlich ist dies doch der Grundgedanke Hegel's, wenn er Sein und Denken identificirt und die „Phrase" gebraucht, dass das Absolute die Natur aus sich entlasse und im Geiste wieder zu sich komme. Das ursprüngliche Absolute ist doch nur an sich und nicht für sich vernünftig, kommt also erst durch den Entwickelungsprocess zum Selbstbewusstsein im Subject. Dass nicht blos Neuscholastiker so denken, zeigt der Vf. durch seine Polemik gegen Erdmann und Ulrici. Er hätte sie auf die meisten Vertreter der heutigen Philosophie ausdehnen dürfen. Selbst O. Pfleiderer, welcher der Hegel'schen Philosophie sympathisch gegenüber steht, wagt nur zu behaupten, dass diese Gottesidee der theistischen „mindestens näher steht als dem, was man gewöhnlich unter Pantheismus zu verstehen pflegt", und gibt zu, dass H. über das Verhältniss seiner Philosophie zum Christenthum zu optimistisch geurtheilt habe. Dass H. die Trinität und die Menschwerdung nicht im positiv christlichen Sinne verstanden hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Was der Vf. zu Gunsten der Rechtfertigungslehre und der Lehre vom Abendmahl sagt, spricht gleichfalls nicht zu Gunsten der Uebereinstimmung. Dass die Rechtfertigungslehre eigentlich bei Katholiken und Protestanten gleich sei, und man sich nur im 16. Jahrhundert nicht verstanden habe, widerspricht der Geschichte ebenso als die Behauptung, die Lehre Augustin's über das Abendmahl sei „meines Wissens" identisch mit der Calvin's gewesen. Ich kann hinsichtlich des letzteren Punktes auf meine Abhandlung in der ‚Theol. Quart.' 1896 S. 79 ff. verweisen.

Ueber den exegetischen Theil können wir uns hier kurz fassen. Der Vf. vertheidigt der modernen Kritik gegenüber die Echtheit der hl. Schrift und die Möglichkeit des Wunders, wenn er auch in der synoptischen Frage dieser Kritik selbst folgt. Dagegen verwirft er die absolute Irrthumslosigkeit der hl. Schrift und will das Verhältniss der Evangelien zu einander durch Correcturen der späteren an den früheren erklären, wobei er voraussetzt, dass ein Schriftsteller das, was er nicht erzählte, auch nicht gewusst habe. Damit stellt er sich ganz auf den Boden der modernen protestantischen Kritik, wenn er auch vorwiegend Dr. Sepp folgt. Dasselbe geschieht, wenn er die Binde- und Lösegewalt Matth. c. 16, Joh. c. 20 auf die Taufe und Matth. 18 auf die Gemeindegewalt bezieht. Auch die Definition von „katholisch" entspricht diesem Standpunkte, denn jede Kirche kann beanspruchen, dass sie die ganze Wahrheit, den ganzen Christus besitze. Lässt man die Kirche lehren, was Christus lehrt, so kommt es ja immer auf die Bestimmung dessen, was Christus wirklich gelehrt hat, an. Die katholische Exegese und Apologetik

dürfen solchen Behauptungen gegenüber sich ruhig auf die ganze Geschichte des Christenthums berufen. Wenn man der Hegel'schen Entwickelung und Dialektik fast unbedingt zustimmt, sollte man auch der christlichen Lehrentwickelung einiges Verständniss entgegen bringen.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Von Paul Natorp. Marburg, Elwert 1893. VI,198 S.

Der erste Theil bringt von S. 7 bis 29 die Fragmente der ethischen Schriften Demokrit's in neuer Anordnung und verbesserter Textgestaltung. Vorausgeschickt werden das Verzeichniss dieser Schriften bei Diogenes von Laerte und die doxographischen Angaben über das τέλος des Demokritos und der Demokriteer. Ein Anhang behandelt den Dialekt der Fragmente, ein weiterer gibt ein genaues Wortregister. Der zweite, acht Kapitel umfassende Theil bringt Untersuchungen über die Ethik des Demokritos und ihre Fortwirkung in der philosophischen Ethik der Griechen. Angehängt ist eine Abhandlung des Marburger Philologen Th. Birt über den Stil der Ethika.

Eine neue Bearbeitung von Demokrit's ethischen Fragmenten war erwünscht, und die Historiker der Philosophie werden dem Vf. dafür Dank wissen, auch wenn er selbst Zweifel ausspricht, ob seine Ausgabe strengeren philologischen Ansprüchen genügen werde. In der Interpretation dieser Fragmente aber und in der Auffassung und Beurtheilung von Demokrit's Ethik zeigt sich die Eigenart des Vf.'s, die schon zum öfteren den Werth seiner ebenso gelehrten als scharfsinnigen philosophie-geschichtlichen Arbeiten beeinträchtigt hat: die Subjectivität der Auslegung, wodurch dem fremden Autor Gedanken untergeschoben werden, welche eine unbefangene und von vorgefassten Meinungen unabhängige Auslegung unmöglich bei ihm finden kann. Was soll man beispielsweise dazu sagen, wenn Natorp die im platonischen Theaetet aufgeführten Kategorien im Sinne von „Functionen der Bewusstseinseinheit" verstehen möchte und in eben jenem Dialoge „eine, wenn auch ungewisse Ahnung von der Bedeutung des Raumes als Grundlage der Bestimmung des Sinnlichen" findet, wenn er somit den die Objectivität unseres Denkens am meisten überspannenden Philosophen zu einem Vorläufer Kant's macht?[1])

Die wachsende Ueberschätzung Demokrit's gehört zu den Zeichen der Zeit. Natorp möchte ihn nun auch zu einem der grössten Ethiker des Alterthums machen. Aristoteles freilich, der doch Demokrit als Physiker so eingehend berücksichtigt, schweigt von ihm als Ethiker völlig, und dieses Bedenken, das meines Erachtens allein schon genügen müsste,

[1]) Vgl. ‚Archiv f. Gesch. d. Phil.' III,516 ff.

die Auffassung Natorp's mit Erfolg zurückzuweisen, wird durch die Bemerkungen auf S. 177 ff. in keiner Weise entkräftet.

Das ethische Princip Demokrit's findet Natorp in Fragment 6 (238 Mullach) ausgesprochen, dem er auf Grund von Handschriftenvergleichung folgende Fassung gibt: *ἀνθρώποισι πᾶσι ταὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἀληθές, ἡδὺ δὲ ἄλλῳ ἄλλο.* Dies soll, soweit die Ethik in Frage kommt, heissen: gut ist, was für alle Menschen und darum in Wahrheit gut ist, im Gegensatze zu der Lust mit ihrer individuellen und zufälligen Beschaffenheit. In der That hatte Demokrit nach der Angabe bei Diogenes von Laerte die *ἡδονή* als *τέλος* ausdrücklich abgewiesen und dieses vielmehr in der *εὐθυμία* erblickt. Hierin wie in dem Inhalte jenes Fragments liegt indessen nichts, was über die erste Stufe ethischer Reflexion hinausführte: „Die Menschen gehen ihren Begierden nach, der eine sucht seine Befriedigung in diesem, der andere in jenem Genuss. Aber das wahre Gut liegt nicht in der Hingabe an die Lust, sondern nur in der richtigen Stimmung und unwandelbaren Ruhe des Gemüths, die allen die Glückseligkeit verbürgt." Natorp dagegen ist der Meinung, dass Demokrit damit die Consequenz aus seiner Erkenntnisslehre gezogen habe, deren Grundgedanke von ihm dahin formulirt wird: das Wahre ist das allen gleichartig sich Darstellende, während das Erscheinende, Sinnliche, sich jedem auf seine eigenthümliche Art darstellt (S. 91). Demokrit hat jedoch (wenn wir von dem obigen Fragment absehen, das sich nur im *cod. Palat.* des Demokritos erhalten hat, und dessen Echtheit erst zu beweisen ist, das jedenfalls nicht selbst zur Grundlage eines Beweises gemacht werden kann) diesen angeblichen erkenntnisstheoretischen Grundgedanken nirgendwo ausgesprochen, er entstammt lediglich Natorp'scher Construction. Wohl unterscheidet das Haupt der antiken Atomistik zwischen irriger Meinung und richtigem Denken, aber er thut es mit der ganzen Naivität der Vorsokratiker, ohne uns ein Kriterium an die Hand zu geben, woran wir das eine von dem anderen zu unterscheiden imstande wären. Was Arist. Metaph. IV,5 für Natorp's Auffassung leisten soll, ist mir unerfindlich. Der dort p. 1009^{b} 11 mitgetheilte Ausspruch Demokrit's zeigt direct skeptische Tendenz.

Bei Natorp muss jedoch der vermeintliche Parallelismus zwischen Demokrit's Ethik und seiner Erkenntnisslehre noch weiter herhalten. Derselbe Demokrit nämlich, der in der Formulirung seines ethischen Princips das Gute der Lust entgegenstellt wie die Wahrheit der Erscheinung, setzt doch anderwärts in die Lust das Unterscheidungsmerkmal des Guten, Zuträglichen, oder dessen, was man thun soll. Der darin liegende Widerspruch wird durch den Hinweis darauf beseitigt, dass der Philosoph, der Begriff und Wahrnehmung wie echte und unechte Erkenntniss einander gegenüberstellte (Natorp's schon früher gemachter Vorschlag, statt *σκοτίη γνώμη* zu lesen *νόθη γνώμη*, wodurch ein Gegensatz gegen

die γνησίη γνώμη erreicht wird, hat viel für sich), doch auch wieder die Beglaubigung für den Begriff in der Sinneserscheinung gefunden habe. Sei das kein Widerspruch in der Erkenntnisslehre, so wohl auch nicht in der Ethik. — Wenn nun in jener ersteren Richtung die Meinung Demokrit's darin gefunden wird, man müsse von dem Erscheinenden auf das Nichterscheinende schliessen, so gibt dies wenigstens einen verständlichen Sinn, wenn auch bei Demokrit jede Andeutung darüber fehlt, in welcher Weise jener Schluss zu geschehen habe, und Demokrit selbstverständlich von der Ausbildung einer wissenschaftlichen Methode, ja von den Ansätzen zu einer solchen weit entfernt war. Die Uebertragung auf das ethische Gebiet aber ist völlig verfehlt. Natorp erklärt (S. 92): „Der von Individuum zu Individuum, von Moment zu Moment wechselnde, mithin subjective Unterschied des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen ist erst zurückzudeuten auf den unwandelbar festen, mithin objectiven Unterschied des Guten und Uebeln, Zuträglichen und Unzuträglichen." Aber wie soll denn das möglich sein? Wie sollen wir es denn machen, um den Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen, der sich dem Individuum so unmittelbar aufdrängt, dass er nach Demokrit das die menschlichen Handlungen Bestimmende ist, „zurückzudeuten" auf etwas, das davon nicht nur verschieden ist, sondern sich dazu, oft genug, in einem gegensätzlichen Verhältnisse findet?

Das Stärkste aber in der Hineintragung fremder Gedanken leistet der Satz auf S. 93: „Das Merkmal des für Alle Identischen d. i. gesetzmässig Gleichförmigen ist es, welches hier wie dort die objective Gültigkeit entscheidet." Damit sind wir glücklich zu der Vorstellung einer Norm gelangt, ohne welche freilich eine Ethik, wenn sie noch diesen Namen verdienen soll, nicht bestehen kann, für welche aber freilich trotz allen Interpretationskünsten im Systeme Demokrit's keine Stelle ist, so wenig wie in irgend einem anderen, das unter Verwerfung oder Misskennung des Zwecks aus bewegter Materie die gesammte Weltwirklichkeit abzuleiten unternimmt.

München. **v. Hertling.**

1. **Kant . . . und kein Ende?** Von Dr. Alex. Wernicke. Gymn.-Progr. Braunschweig 1894, H. Meyer. 36 S.
2. **Kant-Studien.** Von Dr. Erich Adickes. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer. 1895. 185 S. 8°. *M.* 4.

Ad 1. „Nicht wie Kant geworden, was er geworden, wollen wir hier darstellen, wir wollen auch nicht zeigen, was er der Nachwelt hätte sein können, wenn sie seinen Spuren aufmerksam gefolgt wäre, unser bescheidenes Theil soll es vielmehr nur sein, darauf hinzuweisen, dass es ein kritisches System Immanuel Kant's (seit 1781) gibt.

„Ist das aber überhaupt noch nöthig, nachdem so viele bedeutende Männer ihre Kraft an das Studium Kant's gesetzt haben? So dankbar wir auch diesen Männern sein müssen, so unbefriedigend ist doch der augenblickliche Zustand der Kant-Forschung, in welchem der Eine das zur Voraussetzung macht, was ein Anderer als Behauptung ansieht, in welchem versteckte und offene, gegenseitige Vorwürfe des Missverstehens als durchschlagende Beweismittel gelten" (S. 5).

Bei dieser nicht eben erquickenden Lage der Dinge zielt der Herr Vf. „auf eine feste Position" und zwar in erster Linie „Vaihinger's Negation gegenüber" (S. 3), in zweiter Hinsicht aber soll auch Anderen, (z. B. Tilmann Pesch S. J., S. 34 A. 2) gegenüber „eine feste Grundlage" gegeben werden für die Kant-Auffassung Wernicke's, welche bisher in einer Reihe von Publicationen (das Verzeichniss siehe S. 2) durch „einzelne Bemerkungen" sich geltend machte (S. 4). Dabei will der Vf. nicht „das System Kant's kritisiren", sondern „lediglich Gesichtspunkte feststellen, aber auch wirklich feststellen" und so „einen Beitrag zum Verständnisse Kant's liefern" (S. 15).

Diese Gesichtspunkte hier alle anzudeuten, geht nicht an, da W. die Resultate seiner unverdrossenen Forschungen knapp und kanonmässig vorlegt; es muss das Programm selber eingesehen werden. Ein meritorisches Urtheil abzugeben, ist nach meiner Ansicht zunächst Aufgabe der Kantianer; wir scholastische Nachbarn wollen in solchen Familienangelegenheiten als Schiedsrichter uns nicht aufdrängen. Wir sind zu kühl dafür. Andererseits wahren wir uns natürlich das Recht unserer eigenen Prüfung und Meinung, und zwar sowohl als Schule wie als Person. Persönlich geht meine Ansicht dahin, dass Herrn Wernicke's Gesichtspunkte von uns kaum ohne Frucht beachtet werden. Die Dinge in der Philosophie liegen bereits so, dass wir mit der Abwehr ungerechter Angriffe auf Kant, dem „Zurückgebliebenen", unsere eigene Position nicht selten vertheidigen. — Und über all' den Punkten, die wir bei Kant ablehnen müssen, dürfen doch die vielen Anregungen und Ansätze von positivem Gehalt keineswegs übersehen oder verachtet werden, welche einer Einstellung in die *philosophia perennis* fähig sind und auf unsere Mitarbeit rechnen. Hierbei mag W. manches uns erleichtern.

Freilich wird bei solcher Assimilation das specifisch Kantische stark zurücktreten müssen. Es ist eben die Kluft zwischen Kant und der Scholastik so gross, dass keine noch so mächtige Sympathie und positiv-conciliante Tendenz der beiderseitigen Vertreter sie schliessen kann. Zur Beleuchtung diene folgendes. S. 6 wird geäussert:

„Um die unveräusserlichen Rechte des Uebersinnlichen anzuerkennen, gilt es vor allem die ihm angemessene Erkenntnissart zu begründen, und dazu muss der Platz geschaffen werden durch Niederreissen der Pseudo-Erkenntniss der Vorgänger und Zeitgenossen. Auf dieses Werk der Zerstörung richtet Kant, nach Feststellung der Erkenntnissgrenze die ganze Kraft seiner Kritik, während

er für die Ausgestaltung seiner Arbeit innerhalb der Grenzen theoretischer Erkenntniss den Beistand des Lesers als eines Mithelfers erwartet."

Auf der folgenden Seite 7 wird gesagt, dass Kant die spätere Lebenszeit „fast ausschliesslich auf den Ausbau der praktischen Erkenntniss verwandte; weil er wusste, dass er hier vor allem für die Nachwelt nicht blos der »Alleszermalmer« sein durfte, als den ihn der grössere Theil seiner Zeitgenossen ansah. Es galt vor allem die Position zu schaffen, nach welcher die Glaubensgewissheit, in gleicher Berechtigung neben der Wissensgewissheit stehend, unbedingt verlangt, und Kant wusste wohl, dass er der Einzige war, der diese Position schaffen konnte . . . ."

S. 21 heisst es:

„Indem Kant das Denken lediglich als ein Verknüpfen (oder Auflösen) bestimmt, tritt er in scharfen Gegensatz zu jener Philosophie, welche im scholastischen Realismus ihren Höhepunkt erreichte. Die Grundbegriffe des Denkens bestimmen nach Kant Verknüpfungsarten, während z. B. Fredegisus, ein Schüler Alcuin's aus dem Worte *nihil* auf einen Begriff und aus diesem auf ein Ding schliesst, um damit die Schöpfung der Welt aus dem »Nichts« vollkommen begreiflich zu machen."

Mit solchen „Gesichtspunkten" und ihren Mächten ist unsererseits kein dauernd Band zu flechten!

Die Bemerkung über Fredegis vollends wirkt enttäuschend. Wenn Kant's Anhänger W. zwischen Objectivität und Realität nicht wirksam zu unterscheiden und damit Fredegis zu begreifen vermag, was sollen dann des Vf.'s Ausführungen im § 7 S. 17 ff. bezüglich der objectiv gültigen Erkenntniss *a priori* für uns noch einen Werth haben?

Wie ist es denn nach Kantischem Recept anzupacken, dass der Begriff *nihil* jene Objectivität ausweist, die er nun einmal beim Philosophen haben muss? Und wie lässt sich dann die eigentliche Kantische Erklärung *(ceteris paribus)* allgemein verständlich ausdrücken, ohne dass wir durch die Folterkammer der in der Sturm- und Drangzeit stecken gebliebenen Kantischen Terminologie uns schleifen lassen? Das Letztere nämlich ist auf die Dauer wohl kaum zu vermeiden! Der Vf. gesteht selber S. 5:

„Die Unklarheit der Sprache wird also unbedingt zugegeben, ich kann mich nicht mit Cohen darüber freuen, dass Kant nicht pedantisch genug war, um seinen Ausdruck überall dem Begriffe anzupassen."

Im Schluss-§ 17 macht W. einen Gesichtspunkt geltend, der wohl besser unterblieben wäre, jedenfalls den Nicht-Kantianer zum entschiedenen Einspruch veranlasst. Wie soll denn der Kantianismus gerade es gewesen sein, dem die ganze Entwickelung unseres Volkes in diesem Jahrhundert zu danken ist? Gab es sonst keinerlei Mächte und Kräfte?

Dagegen lässt sich reden über S. 34 A. 1. Der Herr Vf. berichtigt dort seine frühere Meinung (1878/79), das Kantische System müsste folgerichtig entwickelt zum Pantheismus führen, obwohl Kant in „Spino-

zismus zu verfallen" ernstlich zu vermeiden suchte. Die Erklärung ist diese:

„Unter der Voraussetzung, dass man es ablehnt, beliebige Seins-Arten willkürlich zu erdichten, kann man jedenfalls von dem Princip der Immanenz aus folgendermaassen schliessen: Alles, was ist, ist entweder als Sein des bewussten Ich (Subject) oder als Sein des, dem Ich im Bewusstsein Gegenüberstehenden (Object). Schreibe ich letzterem ein Sein zu, welches unabhängig ist von dem gegebenen Sein in meinem Bewusstsein, — und das thun Alle, ob auch dieser oder jener erkenntnisstheoretische Illusionist es leugnen mag — so muss es in einem Bewusstsein gegeben sein, welches nicht das Bewusstsein dieses oder jenes vergänglichen Einzelwesens ist, d. h. es muss ein ewiges und allumfassendes Bewusstsein vorhanden sein, welches von uns natürlich nur nach Analogie unseres Ich aufgefasst werden kann. Unser Ich zeigt aber inbezug auf seine Welt den dreifachen Charakter der Transscendenz, der Immanenz und der gegenseitigen Beziehung von transscendentem Sein und immanentem Wirken, folglich muss jenes Ich der Sinnenwelt gegenüber als transscendent gedacht werden, und doch dabei als in ihr wirksam und damit als immanent . . .

„Dieser erkenntnisstheoretische Beweis für das Dasein Gottes, welcher sich, unter Voraussetzung der Gleichung »*Esse = aut percipere aut percipi*«, vor allem auf die Thatsache stützt, dass Niemand die Objecte seines Bewusstseins lediglich für Objecte seines Bewusstseins hält, führt, falls man das Ich in letzter Hinsicht als spontan thätig bestimmt, zu dem Glaubensgrund des Kant'schen Systems . . ."

Der Beweis, den W. hier vorlegt, hat sein Gefälliges. Ob er nach allen Seiten hieb-, stich- und schussfest ist, steht augenblicklich nicht in der Discussion. Aber das eine Bedenken drängt sich auf: Ist der Beweis echt Kantisch? Wenn ja, kommt ein weiteres: Warum hat Kant selber ihn nie geführt? Durfte er bei seinen titanenhaften Prätensionen mit einer neuen Verbrämung eines alten Cartesianischen und zum theil Anselmischen Gedankens sich begnügen?

Die Gesichtspunkte Wernicke's, so gewinnend sie zum theil sind, können ihren Helden nach unserer wehmüthigen Ueberzeugung nicht retten. Wir wollen zugeben, dass er vieles zermalmte; dass er eben so vieles erbaute, können wir nicht finden. Darum glauben wir: *Ceteris paribus*, „Kant ohne Ende".

Ad 2. In dieser Ueberzeugung „Kant ohne Ende" bestärkt uns die Lectüre der so fleissigen und eindringenden Kant-Studien von Adickes. Durch sie erhalten wir schätzbare Aufschlüsse und Einblicke, wie Kant geworden. Im ersten Theil (S. 5—164) werden „Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie" geboten. Sie vertheilen sich auf fünf Abschnitte und zwei Anhänge. Zunächst werden Leibniz (7—25), Wolff (25—38), Bilfinger, Baumgarten, Darjes, Knutzen (38—42), Crusius (42—51) herangezogen. S. 52-68 zeichnet „Kant's ursprünglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkt *(Nova dilucidatio)* 1755." Das Resultat ist dieses:

„Kant ist 1755, was Ziel, Methode, oberste Grundsätze seiner Erkenntnisstheorie betrifft, in wesentlichen Stücken mit Leibniz und Wolff einig. Man kann ihn als ihren Schüler bezeichnen. Neben ihnen hat Crusius sehr bedeutenden Einfluss auf Kant ausgeübt, aber nicht sehr tiefgehend .... Eine Revolution konnten diese Einwirkungen in Kant's Erkenntnisstheorie nicht hervorbringen. Der Umschlag hätte nur nach empiristischer Seite hin erfolgen können. Crusius war aber als Empirist lange nicht consequent genug, und Kant von Natur und vom Studium Newton's und Wolff's her viel zu sehr empiristisch angehaucht, als dass hier ein wirklicher Zusammenprall und als sein Resultat eine Neubildung hätte erfolgen können ..... Die Begriffe und Sätze von Grund und Ursache und was an ähnlichen Verhältnissen damit zusammenhängt, die früher so verwirrt — von Crusius einigermaassen entwirrt waren, hat Kant von neuem verwirrt ....." (S. 68).

S. 69—102 bespricht „Kant's sogenannte empiristische Periode:"

In diesem Abschnitte kann die Kritik des herkömmlichen ontologischen Gottesbeweises und die Bedeutungsänderung der Begriffe »synthetisch« und »analytisch« besonderes Interesse bieten.

S. 102—131 schildert den „Umschwung im Jahre 1766:"

„Was ist nun das Neue an dieser Darstellung des Umschwunges im Jahre 1769, der Entwickelung Kant's vom Empirismus zum Rationalismus in geläuterter Form? Alles ist allmählicher gekommen, mit viel mehr Abstufungen, als man bisher annahm .... Es ist also mindestens ungenau ausgedrückt, wenn Erdmann (Reflexionen II. S. XXXVI) behauptet, das Licht des transscendentalen Idealismus sei plötzlich hereingebrochen" (S. 131).

S. 132—137 gibt einen „Ausblick auf die Inauguraldissertation und Kant's weitere Entwickelung:"

Anhang I. beschäftigt sich genauer mit „Kant und Hume um 1774" (S. 138—151). — Anhang II. hat zum Gegenstand „Kant und Leibniz um 1769" (S. 152—164).

„Leibniz hat auf Kant's Lehre von Raum und Zeit um 1769 keinen umbildenden Einfluss ausgeübt; wohl aber ist Kant 1769 wahrscheinlich Leibnizens Schüler in der Lehre von der reinen apriorischen Erkenntniss und der Art und Weise ihrer Erwerbung, resp. ihres Angeborenseins:"

Der zweite Theil unserer Schrift handelt „über die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft:" Das Ergebniss lautet: „Die 4—5 Monate, in denen Kant die Kritik »zustande gebracht haben« will, fallen in die erste Hälfte des Jahres 1780, nicht, wie Em. Arnoldt behauptet, in das Jahr 1779" (S. 165—185).

Das Bestreben des Herrn Vf.'s geht durchweg dahin, Kant's Entwickelung als weniger sprungweis und mehr aus einem inneren Process, als aus den verschiedenen äusseren Einflüssen zu begreifen. Diese Tendenz, die jedem auch unbefangenen Nicht-Kantianer gefallen wird, zeitigt manche Ergebnisse, die auf allgemeinere Zustimmung rechnen dürfen. Man kann es sogar für möglich halten, dass des Vf.'s ruhige und sachgemässe Ausführungen in dem einen oder anderen Punkte von seinen

Gegnern gebilligt werden. Doch hätte meines Erachtens diese Tendenz der Schrift noch durchgreifender zur Geltung gelangen sollen. Dann hätten Leibniz und die Wolffianer eine günstigere Beurtheilung gefunden. Der arme Wolff! Von allen Seiten wird er herabgedrückt: von Kantianern und Scholastikern und von Anderen. Wenn man aber ruhiger zusehen möchte, käme doch wohl eine andere Werthung heraus. Leibniz anlangend, wird man bei A. bedauern, dass die geschichtsphilosophische und theologische Denkart dieses Geistes zu wenig in Anschlag gebracht wurde. Wenn Kant aus Leibniz begriffen werden soll, so fürchte ich, ist der Gewinn für den kritisch grübelnden Kant ein zweifelhafter oder geringer, für den grossartigen Leibniz aber der Schaden sicher ein bedeutender. Es ist auch eine bedenkliche Sache, Kant zuliebe bei Leibniz Rationalismus und Empirismus so zu spalten, wie es der Vf. thut. Kant ist doch da und mit ihm der grosse Bruch und kaum zu heilende Riss; — was braucht dann Leibniz schuld zu sein?

Uebrigens soll diese Verschiedenheit im Urtheil über Leibniz mich nicht hindern, den betr. Abschnitt besonders hervorzuheben. A. ist sich bewusst, dass „die auf S. 13—24 behandelten Gedanken Leibnizens bisher nirgends völlig zu ihrem Rechte gekommen und grossen Missverständnissen unterworfen gewesen" sind. (S. 25 A. 1.) Mancher Leser aus scholastischem Kreise wird auch für eine Reihe kostbarer Citate der Wolffianer dankbar sein. Natürlich zieht ein solcher Leser gar oft daraus Schlüsse, die von denen der Schrift abstechen. Referent empfand bei der Lectüre derselben manche Wehmuth, wenn er sah, wie bei diesen Philosophen so viel gutes und gesundes Erbe noch vorlag und rechtschaffen bearbeitet wurde. Der Kantische Kriticismus hat das freilich gründlich geändert. Jetzt bringt er das mit sich, dass so viele Kraft und so edle Arbeit in Alexandrinischer Kleinarbeit ziemlich unfruchtbar sich erschöpft über einen Mann, dem die Bedeutung ja nicht abzusprechen ist, dem aber viele Nicht-Kantianer den Tadel nicht ersparen können, dass er zu sehr auf sich selbst sich stellte und zu wenig mit der ganzen Vorzeit im lebensvollen Verkehre stand. Im Gegensatz zu manchem Freunde ist mir der Luther der Philosophie kein anderer denn Kant. Und im Gegensatz zu Adickes muss ich den Satz S. 162 ablehnen, dass grosse Neubildungen der Genies nicht mit der Frage sich vertragen: „Wie kannst Du die beiden Gegensätze mit einander vermitteln und das Wahre vereinigen, was in Beiden enthalten ist?"

Rom. **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner. Von Dr. Joh. Straub, k. Gymnasialprofessor. Programm für die Studienjahre 1893/94 und 1894/95. Würzburg, Stürtz 1894. 1895.

Der Vf. dieser beiden Programme hat sich einer sehr verdienstvollen Aufgabe unterzogen, indem er dem schönsten und fasslichsten aller Gottesbeweise eine eigene Darstellung widmete, denselben nicht blos thetisch darlegte, sondern gegen die zahlreichen und verbitterten Angriffe, welche derselbe gerade in der Zeit erfährt, deren Haupthäresie der mechanische Monismus ist, sicher stellte. Er hat seine Aufgabe mit grosser Liebe und Sorgfalt in Angriff genommen und sicher für jeden, der nicht durch Vorurtheile oder Leidenschaft sich leiten lässt, durchaus befriedigend gelöst.

Der teleologische Gottesbeweis kann in sehr verschiedener Fassung dargelegt werden; die des Vf.'s ist folgende:

Das teleologische Argument geht aus von der reichen Idealität und objectiven Weisheit, welche dem betrachtenden Blicke aus dem ganzen Universum entgegenstrahlt, und folgert daraus das Vorhandensein einer überweltlichen, allumfassenden Intelligenz als der Ursache jener lichtvollen Ordnung. Solche Spuren eines allwaltenden Geistes offenbaren sich zunächst in der den ganzen Kosmos durchziehenden und beherrschenden Gesetzmässigkeit, in der constanten Gleichförmigkeit und Stabilität, welche die Weltdinge in ihrem gesammten Sein und Wirken bekunden. Diese Constanz und Regelmässigkeit fordert unweigerlich eine gesetzgeberische Intelligenz als schöpferische Ursache des gesetzlichen Verhaltens der Weltwesen. Ueberall ferner im grössten wie im kleinsten beobachten wir in der Welt Harmonie und Zweckmässigkeit. Nun aber ist Zwecke zu setzen und die entsprechenden Mittel auszuwählen, ebenso wie das Zerstreute und im Sein von einander Unabhängige zu harmonischer Einheit zusammenzufassen, gerade dasjenige, was die Vernunft kennzeichnet, die Signatur des herrschenden, waltenden Geistes, die unzweifelhafte Bekundung einer Intelligenz. Wir müssen demzufolge entsprechend der Grossartigkeit des verwirklichten Planes als Ursache desselben ein Wesen voraussetzen, in welchem solche alles durchdringende Erkenntniss und Intelligenz, gepaart natürlich mit einer angemessenen Willensmacht, vorhanden ist.

Vorstehender Beweis nimmt seinen Ausgang von der gegenwärtigen Gestalt und Beschaffenheit des Universums. Der gegenwärtige Weltzustand ist aber nach dem Zeugniss der Geologie und Kosmologie das Ergebniss einer Reihe von Wandlungen und Umbildungen, die sich in früheren Perioden vollzogen haben. Damit aber schliesslich die gegenwärtige Ordnung der Dinge zum Vorschein kommen konnte, mussten diese Metamorphosen von Anfang an durch eine allumfassende Intelligenz und

einen machtvollen Willen bestimmt und in die erforderliche Bahn geleitet werden. So wenig die Bewegung überhaupt ohne einen ersten unbewegten Beweger denkbar und möglich ist, so wenig kann die wunderbare Harmonie und Einheit in diesem tausendfach verschlungenen Getriebe des Kosmos erklärt werden, ohne Annahme einer unendlichen Weisheit, welche diesem Entwickelungsgang vom ersten Augenblick an im ganzen wie im einzelnen Richtung, Maas und Ziel gesetzt und fixirt hat. Die Wahrscheinlichkeit für die zufällige Bildung der Ordnung ist tausendfach unendlich klein, d. h. ihre Annahme involvirt eine Absurdität.

Mit letzterer Wendung kehrt der Vf. die Waffen der Gegner gegen diese selbst: sie glauben durch eine allmähliche Entwickelung die Intelligenz überflüssig zu machen: die Entwickelung verlangt gerade die Intelligenz.

Ein Urtheil über die einzelnen Ausführungen des Vf.'s abzugeben, haben wir hier nicht nöthig, da wir über den teleologischen Gottesbeweis an zahlreichen Stellen bei den verschiedensten Gelegenheiten uns ausgesprochen und ihn entwickelt haben. Ausser der auch vom Vf. citirten Abhandlung in ‚Natur u. Offenbar.' haben wir ihm in der ‚Theodicee' eine sehr ausführliche Darstellung gewidmet. Den Obersatz des Beweises behandelt sehr eingehend unsere ‚Metaphysik', den Untersatz die ‚Naturphilosophie'. Einer detaillirten Ausführung dieses Beweises ist die ganze Schrift „Der mechanische Monismus" gewidmet, in der wir durch Widerlegung der mechanischen Weltauffassung nicht nur im allgemeinen die teleologische begründet haben, sondern speciell dem so vorbereiteten teleologischen Gottesbeweise unter den übrigen die meiste Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. Von Dr. Lamb. Filkuka. Wien, C. Konegen. 1895. IV, 138 S. *M.* 3.[1])

Den Inhalt und Umfang dieser Schrift können wir wohl am besten und kürzesten wiedergeben, wenn wir einfach die Thesen hierhersetzen, die der Vf. vertheidigen will:

I. Die historisch richtige Auffassung der Aristotelischen Philosophie kann nur gewonnen werden, wenn man den conservativen Charakter der letzteren nie ausser Acht lässt, vermöge dessen Aristoteles fremde Ansichten viel lieber durch Ergänzungen berichtigt, als ihnen widerspricht: diese Thatsache muss insbesondere bei der Beurtheilung des Verhältnisses seiner Lehre zur Platonischen als Richtschnur dienen (S. 6—11).

An die nähere Ausführung und Begründung dieser These schliesst sich eine Skizze des Entwickelungsganges der voraristotelischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Platonischen (S. 11—18).

[1]) Dass wir von dieser Schrift noch eine zweite Kritik bringen, findet in der Wichtigkeit des Gegenstandes wohl seine hinreichende Rechtfertigung. D. R.

II. Aristoteles bekämpft die Platonische Ideenlehre nur insoweit, als sie für die Erklärung des Werdens und der Veränderung unzureichend ist; in dem Bestreben, den von Plato unerklärt gelassenen Begriff des Werdens denkbar zu machen, muss Aristoteles den Platonischen Begriff der Materie modificiren und den der Form einführen (S. 18—34).

III. Wenngleich Aristoteles das Problem des Werdens zu einem Hauptgegenstande seiner Untersuchung macht, so wird doch das Werdende weder der Zeit noch dem Werthe nach dem unverändert Seienden vorangestellt; von einem Seienden als der *causa efficiens* ausgehend, endigt das Werden in einem Sein als seinem Ziele. Indem nun das Wirken der *causa efficiens* schon von Anfang an auf dieses Ziel gerichtet war, stellt es sich als Zweckmässiges dar; das Leitmotiv der Aristotelischen Metaphysik des Werdens ist die Teleologie (S. 34—57).

IV. Wenngleich diese Teleologie eine immanente ist, derart, dass jedes Einzelne seinen besonderen, ihm naturgemässen Zweck erfüllt, so findet sich doch die schönste Uebereinstimmung dieser Sonderzwecke in der Harmonie des Universums; es existirt eben ein gemeinsamer extramundaner, höchster und letzter Endzweck des All's, der zugleich die Urform und der Urheber dieser ganzen Ordnung ist, die Gottheit (S. 58—79).

Im Anschlusse hieran erörtert Vf. die Beziehung zwischen der Ethik und der Metaphysik im allgemeinen und bei Plato im besonderen (S. 80—88).

V. Es lässt sich aus der Aristotelischen Philosophie von vorneherein erwarten, dass die Ethik mit der Metaphysik in innigem Zusammenhang steht; trotzdem wird die Ethik von Aristoteles aus guten Gründen thatsächlich in relativer Selbständigkeit vorgetragen (S. 88—102).

VI. Wenngleich Aristoteles von dem Begriffe der Glückseligkeit ausgeht, so darf seine Ethik doch nicht als Hedonismus oder unberechtigter Eudaimonismus verworfen werden; auf grund seiner richtigen Metaphysik gelingt es ihm, das Princip der Ethik so richtig zu erfassen, dass eine Tugendlehre, eine Pflichtenlehre und eine Güterlehre sich daraus entwickeln lässt (S. 102—107).

VII. Das ethisch Gute des Aristoteles ist in erster Linie ein *bonum honestum*; infolge dessen erscheint die Aristotelische Ethik vor allem als Tugendlehre; als solche zerfällt sie in zwei, dem Werthe und dem ihnen zugewiesenen Raume nach wesentlich verschiedene Theile, die Ethik des Handelns und die Ethik der Contemplation (S. 108—116).

VIII. Wenn auch die Pflichtmässigkeit des ethisch guten Handelns nicht vollständig exact begründet ist, so ist doch der Begriff der *lex naturalis* der Aristotelischen Philosophie nicht fremd (S. 116—127).

IX. Vermöge der Aristotelischen Metaphysik ist die Lust die nothwendige Consequenz des tugendhaften Handelns: dadurch erscheint das *bonum delectabile* als consecutives Merkmal des ethisch Guten (S. 128 bis 134).

Ueberblicken wir so den Inhalt dieser Thesen, so müssen wir in der That gestehen, dass der Vf. mehr bietet, als man nach dem Titel des Werkes erwarten sollte, aber wir glauben, dass er gerade dadurch der systematischen Gliederung und logischen Disposition des Stoffes und der daraus resultirenden Uebersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung grossen Eintrag gethan hat. Vf. bietet eben des Guten zu viel, und das ist auch vom Uebel. Nach unserer Ansicht hätte die Auseinandersetzung über die historische Methode des Aristoteles (These I) unbeschadet des Zweckes der Gesammtdarstellung ruhig unterbleiben können, auch die vorplatonische Philosophie brauchte nicht in einem besonderen Abschnitte charakterisirt zu werden. Dagegen hat der Vf. vollkommen Recht, wenn er dem Platonismus eingehendere Beachtung schenkt; denn auch wir sind mit Eucken der Ueberzeugung, dass Aristoteles die leitenden Principien in der Ethik von Plato hat und ohne stete Rücksichtnahme auf diesen durchaus nicht richtig gewürdigt werden kann. Vf. skizzirt denn auch ganz gut, wenn auch immerhin weitläufig und umständlich, die Platonische Ideenlehre und die Aristotelische Metaphysik in ihrem Verhältnisse zu einander, und dann schiebt er auf einmal ein Kapitel ein: „Ueber die Beziehung zwischen der Ethik und der Metaphysik im allgemeinen und bei Plato im besonderen", welches wir doch lieber schon früher gesehen hätten. Wäre es nicht logisch richtiger und dem Titel des Werkes entsprechender, zuerst über die Beziehungen zwischen Ethik und Metaphysik im allgemeinen zu sprechen, darauf die Platonische Ideenlehre und Ethik folgen zu lassen, um endlich die Aristotelische Metaphysik und Ethik daran anzuknüpfen? Vf. hätte sich auf diese Weise manche Wiederholungen und Rückblicke ersparen können. An die allgemeinen Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Ethik und Metaphysik hätten sich die Auseinandersetzungen über die Platonische Ideenlehre und Ethik naturgemäss angeschlossen mit den Erörterungen auf S. 82—88, die beginnen mit dem Satze: „Auf den ersten Blick muss es scheinen, als wäre die Platonische Ideenlehre wie kein anderes metaphysisches System geeignet, gleichzeitig die Basis für die Ethik zu bilden", und schliessen mit der Alternative für Aristoteles: „Es blieb somit dem Schüler Plato's die Wahl, die Ethik als rein empirische Wissenschaft in ihrer Trennung von der Metaphysik zu belassen, oder aber jenes Hinderniss zu beseitigen, welches sich einer metaphysischen Begründung der Moralphilosophie in den Weg gestellt hatte." Hieran reihten sich sehr schön und passend die Untersuchungen über die Aristotelische Begründung der Ethik in der Metaphysik.

Was nun die Ausführungen im einzelnen angeht, so zeigt der Vf. umfassende Kenntnisse in der alten Philosophie, besonders eine grosse Vertrautheit mit der aristotelischen Philosophie; die einschlägige Litteratur ist ausreichend benutzt. Die ethischen Probleme im allgemeinen

sind von ihm klar aufgefasst und auf ihre Lösung bei Aristoteles untersucht worden. Es ist ihm der Nachweis gelungen, dass die Ethik des Aristoteles in seiner metaphysischen Weltanschauung, in seiner Teleologie begründet, also nicht rein empirisch ist, und dass ihr Eudaimonismus im vulgären Sinne nicht vorgeworfen werden kann. Die εὐδαιμονία des Aristoteles, um derenwillen alles erstrebt wird, ist „eine der vollkommenen Tugend gemässe Thätigkeit". Das ethisch Gute ist ihm identisch mit dem Zwecke, und dieser Zweck wird uns für unser Handeln durch unsere ganze Natur und Wesenheit vorgezeichnet; das Princip der Moral ist also im letzten Grunde das vernünftige Handeln eines sinnlich-vernünftigen Wesens. Aber, so sagt der Vf. sehr richtig, „der Begriff des ethisch Guten ist noch nicht vollständig erfasst, so lange man dasselbe nur als eine Vollkommenheit, oder genauer als eine dem Menschen conveniente Vollkommenheit betrachtet, wenn damit nicht das Moment des Pflichtmässigen mitgedacht wird. Ja man möchte sogar sagen, dass gerade der Charakter der den Willen verpflichtenden Norm, also die Form des Sittengesetzes, nach der allgemeinen menschlichen Erfahrung das hervorstechendste Merkmal des ethisch Guten bildet" (S. 116 f.). Es ist also noch zu untersuchen — und darin finden wir den Schwerpunkt der ganzen Abhandlung, — ob Aristoteles das Pflichtmässige des ethischen Handelns begründet, ob er die Thatsache erklärt hat, dass wir uns innerlich verpflichtet fühlen, ob er sich eines höheren, im Willen der Gottheit begründeten Sittengesetzes als einer objectiven Norm des ethischen Handelns bewusst geworden ist. Hier liegt der wunde Punkt der Aristotelischen Ethik, woher auch die grossen Schwankungen in der Beurtheilung seiner Moral. Zwar erscheint die Existenz einer *lex naturalis* in der Aristotelischen Teleologie begründet und die Verlegung des sittlichen Maasstabes in die autonome menschliche Vernunft, ohne jede Beziehung auf Gott, oder in die Autorität der geschriebenen Gesetze ausgeschlossen; aber der Wille Gottes als höchstes Gesetz, der allein den verpflichtenden Charakter des sittlich Guten begründen kann, wird doch von Aristoteles, das tadelt der Vf. mit Recht, nicht nachdrücklich genug betont und daraus ergibt sich das Unzulängliche der aristotelischen Ethik: „wir stossen eben immer wieder an die Schranken an, die sich Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gesetzt hatte, nach keiner Richtung hin über das Menschliche hinauszugehen." Es fehlt überhaupt der aristotelischen Weltanschauung, so möchten wir zur Erklärung hinzufügen, eine befriedigende Verknüpfung des transscendenten Gottesgeistes mit dem der Natur und dem Menschengeiste immanenten Göttlichen, und nur in dieser verständigen Verknüpfung lässt sich eine befriedigende Weltanschauung und Moralphilosophie suchen und finden. Auf diesen Mangel der aristotelischen Metaphysik hätte Vf. ein grösseres Gewicht legen sollen.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung: Vf. citirt den Aristoteles nach der Pariser Gesammtausgabe, die bei Firmin-Didot erschienen ist; für spätere Arbeiten des tüchtigen Aristoteles-Forschers möchten wir doch die Benutzung der berühmten Bekker'schen Gesammtausgabe dringend empfehlen.

Münster i. W. **Dr. Matth. Kappes.**

Il Concetto di Infinito e il problema cosmologico. Di Mario Novaro. Roma, Balbi 1895. 8. 67 S.

Ueber „den Begriff des Unendlichen und das kosmologische Problem" schrieb Mario Novaro Aufsätze in die *Rivista Italiana di Filosofia* (Juli-Aug. 1895), welche im Sonderabdruck uns vorliegen und durch ihre vielen Fehler in den Citaten an den Unterschied gemahnen, der in den typographischen Anforderungen diesseits und jenseits der Alpen sich geltend macht.

Der Vf. unterscheidet ein doppeltes Infinitum: unter dem einen begreift er das unendlich Grosse oder Kleine und nennt es das relative, alles andere heisst er das absolute oder transfinite.

„Chiamo infinito assoluto o transfinito, a distinzione dell' infinito relativo (infinitamente piccolo o grande), ciò che il Dühring dice illimitato (Unbegrenzt. II) e il Cantor, e dietro lui il Wundt e il Lasswitz chiamano appunto transfinito (ω)" S. 16, A 1.

Diese Verschiebung der Terminologie mag der monistischen Tendenz des Schriftchens angemessen erscheinen, dem Verständniss und der Klarheit unter den Philosophen ist sie schädlich. Wir wollen auch hier sogleich Einspruch erheben gegen eine Reihe anderer Begriffsbestimmungen des Vf.'s, die im philosophischen Lager bald zur lexikologischen Anarchie führen müssten. So z. B. wird Dauer und Zeit gründlich verwechselt, und von der Zeit kühn behauptet, sie erfordere nur einen einzigen Moment: „Al tempo è essenziale la posizione di un solo momento" (S. 50).

In der Geschichte der Behandlung, welche das Problem des Unendlichen bisher gefunden hat, zeigt sich der Vf. höchst ungenügend unterrichtet. Von der eindringenden Arbeit der Scholastiker weiss er so viel wie nichts, spricht aber doch ganz kühnlich. Er überhebt uns dadurch der Mühe, im einzelnen mit ihm eine Verständigung zu versuchen, bevor er bei Gutberlet[1], bei Pesch oder Pohle oder anderen sich Rathes erholt und dabei zu fühlen begonnen hat, welch ungemeine Vergröberung das ganze Problem durch seine Art und Weise erfährt. Recht viel Aussicht auf schliessliches Zusammentreffen besteht aber vorläufig überhaupt nicht. Es finden sich zwar genug Sätze in dem Schriftchen, die auch wir unterschreiben und längst unterschrieben; das „kosmologische Problem"

[1] „Das Unendliche" und „Der mechanische Monismus".

aber lässt sich beruhigend nicht lösen, wenn Einer mit Herrn Mario Novaro erklärt, in der Reihe von Wirkursachen sei ein *regressus in infinitum* gar kein Unding (S. 41 u. 42). Warum? Weil es in der endlosen Reihe nach rückwärts gegen den vermeintlichen Anfang hin nie zu einer Totalität kommt. Nach vorwärts aber ist einfach auf das Summiren zu verzichten; mit Hilfe des einmomentlichen Zeitbegriffes können wir uns recht hübsch an die Realität der Veränderungen halten (S. 67); so bleiben wir immer von der Falle einer Totalität in der unendlichen Reihe verschont und — das „kosmologische Problem der Zeit" (S. 41) ist über den Widerspruch der unendlichen successiven Reihe von Veränderungen hinausgehoben.

„La difficoltà da me superata sta in questo, cui nessuno, per quanto io mi sappia, a mai badato sin' ora: i cangiamenti infiniti di cui si discorre non involgono contradizione perchè essi non sono nè furono mai dati come totalità, ossia come complesso di una serie infinita" (S. 42).

Das Verfahren ist jedenfalls einfach! Aber wird mit diesem Kunststück nicht auch alle reale und geschlossene Einheit und Einzigkeit beseitigt, die wir bisher im Begriffe des absolut Unendlichen gegenüber dem Transfiniten d. h. nicht absolut Unendlichen festhalten zu müssen glaubten? Uns dünkt, es sei recht natürlich, dass in solch zauberhafter Lösung Hrn. Mario Novaro noch Niemand, wie er sagt, zuvorgekommen ist.

Rom. **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

La fase recentissima della filosofia del dritto in Germania. Di Dr. Igino Petrone. Pisa, Spoerri 1895. 262 p. *Lir.* 3,50.

„Die neueste Phase der Rechtsphilosophie in Deutschland", d. h. die dominirende Richtung der neueren deutschen Rechtslehre ist in vorliegender Schrift einer vernichtenden Kritik unterzogen. Als juristischer Positivismus charakterisirt wird die herrschende sog. Rechtsphilosophie Deutschlands in ihren Hauptformen mit dem Secirmesser einer scharfen Dialektik untersucht und in ihrer ganzen Halt- und Gehaltlosigkeit blosgelegt. Die sprüchwörtliche deutsche Gründlichkeit kommt sehr schlecht dabei weg. Von dem idealen, unveränderlichen Fundament, dem Naturrechte, das in der menschlichen Natur und ihren wesentlichen Beziehungen gründet, losgelöst, schwebt diese Art von Rechtsphilosophie völlig in der Luft, indem sie nur positives Recht anerkennt und dasselbe aus Quellen ableitet, die ebensowenig den letzten Rechtsgrund in sich tragen können, als ohnmächtige Götzenbilder den Grund ihrer Existenz in sich selber tragen. Wie man sich vergeblich abquält, das Dasein und die Ordnung der Naturdinge monistisch, ohne Schöpfer, zu erklären, so ist es auch ein eitles Bemühen, die thatsächlichen Rechtsordnungen ohne das Naturrecht zu begründen.

Hören wir, wie P. die dominirende Richtung der neuesten Rechtsphilosophie in Deutschland beschreibt[1]):

„Die Philosophie des Rechts hat dort (in Deutschland) nicht mehr das Ziel, die allgemeinen und nothwendigen Principien des Rechts zu erkennen, sondern die thatsächlichen Ursachen der geschichtlichen Rechtsbildung. Ihr Inhalt besteht nicht mehr in einer Reihe von Principien, die für jede Form und jede Verwirklichung des Rechts gültig sind, sondern in jener Summe concreter Factoren, welche jede einzelne Form und Verwirklichung des Rechts als Phänomene geschichtlicher Aufeinanderfolge bestimmen. Das dialektische Interesse anlangend, so wird sie demselben nicht gerecht durch Zusammenfassen der Principien in einem einfacheren Princip von reicherem, idealem Inhalt, das jene virtuell enthält, sondern durch Unterordnung der thatsächlichen Motive der Entstehung und Entwickelung juristischer Phänomene unter ein Formalmotiv von grösserer Ausdehnung, welches sie recapitulirt, unter eine allgemeine Formel, die sie als begriffliche Einheit darstellt. Ihre Methode ist eine mehr oder weniger raffinirte Verallgemeinerung der historischen Methode, wie ihr Inhalt dasselbe historische Material umfasst. Ob und wie weit die empirischen Coefficienten aus ihrer Vielfältigkeit und Beweglichkeit ein bleibendes Substrat, ein absolut Früheres (*prius*) ausscheiden lassen, das vor ihnen und mit ihnen existirt, das fragt und untersucht diese Philosophie nicht. Sie fragt auch nicht, ob und wie weit die empirischen Coefficienten einen idealen Werth enthalten und dem Vernunftbegriff des Rechts conform seien . . . Das wissenschaftliche Problem der Rechtsphilosophie, ob nämlich die thatsächliche Existenz eines bestimmten Rechtes der Existenz einer Rechtsspeculation und besonders eines Rechtsbewusstseins vorausgehen könne, dieses Problem behandelt sie nicht, weil sie es für unbegreiflich hält. Kurz, sie ist, streng genommen, keine Rechtsphilosophie, sondern nur Rechts-Phänomenologie."[2])

[1]) S. 18. — Mit der einschlägigen deutschen Litteratur ist der Vf. wohl vertraut. Zahlreiche, theils in den Text eingeflochtene, theils in Fussnoten beigefügte Citate legen Zeugniss davon ab. Unseres Erachtens hätte aber P. wenigstens den ersteren Citaten die italienische Uebersetzung beifügen sollen, besonders deshalb, weil die italienischen Druckereien nun einmal nicht imstande sind, den deutschen „Satz" richtig herzustellen, was nicht wenige Setzfehler des P.'schen Buches beweisen. Hier nur einige Beispiele: S. 60 wird das Wort Selbstbeherrschung zerlegt in Sel- bstbeherrschung, S. 69 Willkühr (Willkür) in Willkühr: „das Unrecht ist Unlogisch" (S. 81); „die Lehre vom Volksbewusstsein oder Volksgeiste, als der Quelle des Rechts, hat den sachlichen Grund, die wahrhaft objecctive. — Quelle des Rechts ebensowenig aufgedecht" etc. (S. 84), „das Studium der rechtsphilosophischer werke" (S. 107); „aus der Anschauung der unermesslichen erhabenen Kraft" (S. 109); „das Wirken einer Wahrheit viel mehr zu denken ist" anstatt „ist vielmehr zu denken" (S. 121) etc. etc. Dass der Vf. consequent la Bewusstsein, la Volksbewusstsein schreibt, jedenfalls weil im Italienischen „la coscienza", la coscienza popolare entspricht, muss mindestens als Anomalie bezeichnet werden. — [2]) Vgl. Dr. Freiherr v. Hertling's Artikel: „Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie" in dieser Zeitschrift, Bd. VIII (1895) Heft 2 u. ff. Ob nicht am Ende der junge Italiener, der „vor einiger

Ohne Legitimation, ja ohne einen ernsten Versuch, durch systematische Speculation sich zu legitimiren, hat diese Phänomenologie sich in den Vordergrund gedrängt und die Herrschaft über das Rechtsgebiet sich angemaasst. Es sind aber nur fragmentarische Ideen, individuelle Standpunkte und Beiträge, an welche die Kritik anknüpfen kann, keine eingebürgerte Theorie, kein allgemein festgehaltener Standpunkt, keine eigentliche wissenschaftliche Schule. Daher begnügt sich P. nicht mit einer generellen Confutation, er stellt vielmehr [1]) die Herren des juristischen Positivismus in Deutschland (Merkel, v. Jhering, Dahn, Lasson, v. Kirchmann, Bierling, Post), einen nach dem anderen in Lebensgrösse vor den Spiegel, um ihnen das Monströse ihrer juristischen *effigies*, die Widersprüche, die innere Leere, die Grundlosigkeit ihrer sog. Rechtskriterien und Rechtsanschauungen vorzurücken. Dem zuerst genannten Merkel gegenüber handelt es sich dabei nicht sowohl um die ontologische Hauptfrage, ob ausser dem positiven Recht als metaphysische Grundlage und Wesenheit desselben das Naturrecht festzuhalten sei, sondern mehr um die formal-methodische Frage, ob eine eigentliche Rechtsphilosophie berechtigt sei, oder nur eine sog. „allgemeine Rechtswissenschaft." Die Antwort auf die letztere Frage hängt aber selbstverständlich von der Stellung ab, die man zu der ersteren einnimmt. Es ist daher eine *petitio principii*, wenn M. die wissenschaftliche Synthese, unter welcher er die organische Zusammenfassung der Entwickelungsgeschichte des Rechtes versteht, mit der philosophischen Synthese identificirt, resp. an Stelle der letzteren setzt, nachdem er im voraus ohne Beweis behauptet hat, dass die philosophische Synthese, um objectiv zu sein, lediglich das Verständniss und die geistige Beherrschung des positiven Rechts ergänzen könne. Den anderen deutschen Gelehrten, deren verschiedene Rechtskriterien und Rechtsquellen unter die Lupe genommen werden, ergeht es nicht besser. Allen ohne Ausnahme wird der nämliche schmachvolle Vorwurf der *petitio principii*, und zwar mit scharfer Begründung, zu theil.

In der 2. Section (p. 177—226) analysirt der Vf. das gemeinsame Kriterium des juristischen Empirismus — Beobachtung und Vergleich der juristischen Phänomene — in erkenntnisstheoretischer, ontologischer und ethischer Hinsicht, um dessen gänzliche Grundlosigkeit, Hohlheit und Unbrauchbarkeit und zugleich die absolute Unentbehrlichkeit des

Zeit nach München kam, um dort im Auftrag seiner Regierung Studien über den gegenwärtigen Stand der Rechtsphilosophie in Deutschland anzustellen", mit dem Vf. der vorliegenden Schrift identisch ist. Jedenfalls passt auf Dr. Petrone ganz genau, was v. Hertling über die Aufgabe seines italienischen Freundes urtheilt: „Das Resultat seiner Forschungen hätte er in drastischer Zuspitzung dahin zusammenfassen können, dass es eine Rechtsphilosophie nicht gebe!"

[1]) Sezione I., p. 21—176.

Naturrechts darzulegen. Ohne jeden einzelnen Satz des Autors, namentlich in erkenntnisstheoretischer Beziehung, unterschreiben zu wollen, müssen wir das Resultat dieser Abhandlung als ebenso gründliche wie vollständige Abfertigung der positivistischen Gegner des Naturrechts bezeichnen.

Zu der in der 3. Section (p. 237—257) besprochenen Reaction gegen den juristischen Realismus, die, von zahlreichen sporadisch vorkommenden Annäherungen an die traditionelle Rechtsphilosophie abgesehen, nicht nur von den Vertretern der aristotelisch-scholastischen Philosophie (v. Hertling, Gutberlet, Cathrein, Meyer), sondern auch, wenngleich unwirksam, von Neukantianern (Stoerk, Stammler, Schuppe etc.) genährt und getragen wird, dürfte auch Dr. Petrone durch seine eingehende und siegreiche Kritik „der neuesten Rechtsphilosophie in Deutschland" einen werthvollen Beitrag geliefert haben.

Geschichte der Philosophie im Grundriss. Von Dr. Rud. Eisler. Berlin, Calvary & Co. 1895. 328 S. *M.* 4,50.

Nach des Vf.'s ausdrücklicher Erklärung ist in dem vorliegenden „Grundriss" der Geschichte der Philosophie der Versuch unternommen worden, einem weiteren Leserkreise sowohl als „insbesondere denjenigen, die sich das Studium der Philosophie zur Aufgabe gemacht haben, eine übersichtliche, die Hauptprobleme und die bedeutendsten Denker in der Geschichte der Philosophie charakterisirende historische Darstellung zu geben, in der Absicht, die Entwickelung, welche die philosophischen Probleme genommen haben, erkennen zu lassen."

Dieser Versuch scheint uns zwar nicht gänzlich misslungen zu sein, aber noch weniger völlig gelungen. Während anerkannt werden darf, dass die von der herrschenden philosophischen Richtung der Gegenwart für besonders merkwürdig gehaltenen Philosophen bei aller Kürze im grossen Ganzen sämmtlich nach ihrer Eigenthümlichkeit genügend markirt worden sind, wird inbezug auf die Geistesriesen der mit der christlichen Offenbarung befreundeten Scholastik eine ihrer Bedeutung entsprechende Berücksichtigung um so stärker vermisst, je mehr der Vf. den Vorwurf herausfordert, die Träger antichristlicher Richtungen mit Vorliebe herausgestrichen zu haben.

Der hl. Thomas von Aquin, „der durch eine Encyklika des Papstes Leo XIII. Kirchenphilosoph (!) geworden" sei (S. 297), wird auf zwei Seiten des Buches höchst oberflächlich besprochen, dem Pantheisten Baruch Spinoza dagegen werden nicht weniger als zehn Seiten in nicht zu verkennender Ehrfurcht gewidmet. Die Spielereien des Schusters J. Böhme, bei dem „von

logischer, begrifflicher Durchführung der Probleme keine Spur" zu finden ist (S. 175), werden gewissenhaft registrirt, dagegen die gleichzeitigen grossen und ernsten Denker der Neuscholastik, Fr. Toletus, Peter de Fonseca, Fr. Suarez etc. nicht einmal genannt. Desgleichen finden in der „Philosophie der Gegenwart" Männer wie Liberatore, Sanseverino, Palmieri, Kleutgen, Stöckl, Pesch, v. Hertling, Gutberlet etc. keine Beachtung, während auf der antichristlichen Seite neben vielen anderen Namen von weit geringerem philosophischen Gewichte sogar Renan aufgeführt wird, der unseres Erachtens zu den Philosophen gar nicht zu rechnen ist.

Was nun die „historische Darstellung" anlangt, so bestätigen wir dem Vf. gern, dass es nicht leicht sein möge, „bei der Beurtheilung der Leistungen der einzelnen Philosophen von den eigenen Anschauungen zu abstrahiren". Aber gerade deshalb hätte er die von ihm selbst S. 5 der „Einleitung" empfohlene Regel, wonach der Historiker der Philosophie überall, wo er kritisch verfährt, dies „möglichst objectiv" thut, mithin seine subjectiven Meinungen möglichst zum Schweigen verurtheilt, — niemals ausser Acht lassen sollen.

Besonders empört hat uns die in der etwas marktschreierischen allgemeinen Kritik der neueren Philosophie ausgesprochene Censur des Schöpfungsberichtes der hl. Schrift als biblischer Mythen! „Man wagt es nun", schreibt E. S. 180, „ohne Rücksicht auf die biblischen Mythen zu nehmen, selbständig nach dem Werden und den Einrichtungen des Kosmos, nach den Verhältnissen und Gesetzen des Universums zu forschen, man beginnt (!!), das Seelenleben des Menschen zu analysiren etc." Ferner heisst es: „Der hervorstechendste Charakterzug der neueren Philosophie liegt in dem allmählichen Aufkommen **einer** Erkenntnisstheorie als Grundlage der Weltanschauung" usw. Sind das nicht lauter subjective Meinungen? Was nöthigte den Vf., hier von „biblischen Mythen" zu reden? Hat die Naturphilosophie oder die rationale Psychologie der neueren Periode wirklich die Forschungen des Mittelalters so ganz in Schatten gestellt? Ist nicht selbstverständlich jede neue Erkenntnisstheorie die Mutter einer neuen Weltanschauung? Der hervorstechende Charakterzug „der neueren Philosophie", welche der Vf. im Auge hat, liegt in Wirklichkeit in einer unsteten, zwischen den Extremen hin- und herschwankenden Neuerungssucht in erkenntnisstheoretischer Hinsicht. Uebrigens sind, will man gerecht urtheilen, dem Vf. bezüglich seiner Geringschätzung der scholastischen Philosophie mildernde Umstände zuzubilligen, nachdem es sich herausgestellt, dass heutzutage selbst Philosophen von Profession von der scholastischen Terminologie kein rechtes Verständniss haben. Wie könnte sonst „*inadaequate*" mit „unangemessen" (S. 212) und *potentia* im metaphysischen Sinne der *possibilitas intrinseca* mit „Macht" (S. 203) wiedergegeben werden?[1] Unter diesem Gesichtspunkte begreift man wohl, warum E. dem System Giordano Bruno's „Grossartigkeit und Kühnheit der philosophischen Gestaltung nicht absprechen kann" (S. 174), dagegen in der Lehre Anselm's von der durch Christus an Stelle des gefallenen Menschengeschlechtes der göttlichen Majestät

[1] Wenn S. 158 als Axiom des hl. Thomas „gratia**m** natura non tollit" steht, so wollen wir darin lediglich einen Druckfehler sehen.

geleisteten Genugthuung „eine gewisse Härte“ findet, „die mit dem Wesen des reinen Christenthums nicht recht in Einklang zu bringen ist und eher an das mosaische *ius talionis* erinnert“ (S. 146). — —

Was zuletzt die Uebersichtlichkeit betrifft, so ist sowohl die Division in Theile, Kapitel, Paragraphen und Nummern als auch die Deutlichkeit des ganz in Antiqua hergestellten Druckes zu loben, nicht so die Häufigkeit des einfachen Sperrdrucks und die — von einigen Ueberschriften abgesehen — ohne jede Abwechselung durchweg identische Schrift.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

1. **Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart.** Von Dr. phil. Jos. Müller. München, Lüneburg. 436 S. Preis ℳ. 9.
2. **Die Seelenlehre Jean Paul's.** Von demselben. 33 S. ℳ. 1.

1. Von diesen beiden Schriften bildet die letztere eigentlich nur einen Theil der ersteren, wurde jedoch, da sie als Doctor-Dissertation des Verfassers dienen sollte, in selbständiger Ausgabe veröffentlicht. Da gerade hundert Jahre verflossen sind, seitdem der Name J. Paul's „von Mund zu Mund durch die deutschen Lande ging“, so soll in dieser Centenariumsgabe die hohe, leider vielverkannte Bedeutung des Dichters geschildert und damit ein Held der „ideenleeren“ Zeit geboten werden, „an dem das deutsche Volk als ein anderer Antäus sich verjüngen könnte!“ Um den ganzen Charakter zu zeichnen, wird J. P., dessen Lebensgang S. 9—13 kurz mitgetheilt wird, der Reihe nach als Mensch, Philosoph, Moralphilosoph und nach Schilderung seiner religiösen Ansichten weiter als Pädagog, Kunstphilosoph, Dichter, Sprachschöpfer und Politiker betrachtet. Obwohl diese Stoffeintheilung anfechtbar ist, bringt sie alles Beachtenswerthe zur Darstellung und bekundet die Vielseitigkeit des Mannes. Uns interessirt hier vor allem die Philosophie, welche der Vf. mit grossem Fleisse aus den Werken des Dichters gesammelt, geordnet und in edler Sprache bearbeitet hat. Wohl ist J. P. kein schöpferisches, philosophisches Genie, aber ein scharfer Beurtheiler der verschiedenen philosophischen Richtungen, der, zugleich ein Dichter, die abstracte, oft ungeniessbare Sprache der Philosophie veranschaulichend, in die populäre Sprache übersetzt und den Werth der Ideen für das Leben klar legt; denn „im Dichter kommt die Menschheit zur Besinnung und zur Sprache“ (S. 339). Wir müssen dem Vf. deshalb dankbar sein, umsomehr da sein Held, „dessen Verdienste um die Philosophie seltsamer Weise von allen philosophie-geschichtlichen Autoren ignorirt werden“, sicherlich eine ebenso grosse Beachtung für die Geschichte der Philosophie verdient als z. B. Schiller. Die Stärke des Dichterphilosophen liegt in der

Kritik der Zeitphilosophien. Er verhält sich zum neueren Idealismus, welcher schon ob seiner häufigen Wandlungen (S. 125) sehr verdächtig sei, durchaus ablehnend. Der Kriticismus leide an mehreren Grundgebrechen (S. 128 ff.) und bei dem „kritischen Eulengeschlecht" sei „selbst das Lächerliche nicht mehr Probirstein der Falschheit, sondern gar Merkmal der Wahrheit geworden" (S. 126). Er tadelt das Kant'sche Ding an sich, das „weder als Grösse, noch Realität, noch Substanz, noch Ursache, weder daseiend noch möglich gedacht werden kann", den „negativen Grenzbegriff" (S. 122), „eine müssige unsichtbare Phönixasche, da Alles, was wir in der Natur des Geistes und des Sinnes haben, in der Bruttafel unserer Kategorien als einheimisches Gewächs unseres Ichs entstanden ist" (S. 142). Eine derbe Abweisung wird dem Fichte'schen Ich zu theil, das „sich selbst frisst und wiederauferweckt" (S. 127), „ewigen Stoffhunger" (S. 135) hat. Die Unterscheidung einer doppelten Vernunft, der theoretischen, die vernimmt, und der praktischen, die postulirt, ist nicht nach seinem Sinn; dann komme es u. a. „auf meine moralische Politesse an, ob ich Fichte leben lasse" (S. 144). Gegen die Leugnung eines substantiellen Ichs wendet er ein, das besage, „die Seele wäre gar nichts, sondern blose Gedanken leimten sich als Krötenlaich aneinander und kröchen so durch den Kopf und dächten sich selbst" (S. 135). Es empört ihn die dialektische Zersetzung der grossen Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die man „leugnet, weil man sie nicht begreift" (S. 202). J. P. führt verschiedene Beweise für das Dasein eines persönlichen Gottes (S. 201 ff.) und die Unsterblichkeit der Menschenseele (S. 152 ff.). So anerkennenswerth dieses ist, darf der Dichter, trotz der vielen „christlichen" Tugenden (S. 26, 57) und trotzdem er „vom Geiste des Christenthums tief durchdrungen war"[1] (S. 111), nicht als ein Christ im eigentlichen Sinne als Anhänger des Gottmenschen bezeichnet werden. Auch er leidet an dem Gebrechen, wie so viele unserer „christlichen" Zeitgenossen, den Kern des Christenthums allein in der Sitte und im Herzen zu finden (S. 240), wonach „unter allen Aposteln Christi keiner so gross sei als Sokrates" (S. 239). Zwar verurtheilt er das „Seelenasthma" der Aufklärerei, will den amtirenden Diener Gottes an die confessionelle Lehre binden, aber wünscht „von Zeit zu Zeit eine durch den Geisterstaat verbesserte Auflage der allerdings unentbehrlichen symbolischen Bücher" (S. 229). Durch diese „Erhabenheit über confessionelle Lehrmeinungen" hat er den Boden seiner religiösen Anschauungen nicht gefestigt. Wir bemerken ein gewisses Schwanken, ja ein Sichwidersprechen des Dichters in religiösen und philosophischen Fragen, und es scheint uns dieses grösser zu sein, als der Vf. zugesteht. Die Aeusserung, dass „es nur eine wahre Religion gibt, den angeborenen Religionstrieb" (S. 241)

[1] Vgl. auch die Aeusserung über das „Laienbrevier" (S. 26).

lautet bedenklich, kann auch dem Pantheisten gefallen und zwar um so besser, da allein „die uns angeborenen Ideen eines Absoluten, Wahren, von Vernunft und Gewissen" für die eigentliche positive Offenbarung erklärt werden (a. a. O.), und da „wer etwas Höheres im Wesen sucht ... Religion hat, glaube er immerhin dabei nur an das Unendliche, nicht an den Unendlichen" u. s. f. (S. 200 f.). Gegenüber den oben erwähnten Beweisen für die Existenz Gottes nimmt sich die Behauptung seltsam aus, „wir könnten nicht beweisen, dass etwas Reales existirt" (S. 131) und „geistige Persönlichkeit sei begrifflich unfassbar" (S. 132). Wir können dem Vf. nicht beistimmen, wenn er J. P. so sehr gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, derselbe sei Gefühlsphilosoph im Sinne von Jakobi. „Bedenkliche Aussprüche" werden auch von ihm zugegeben, aber die Stelle, welche nach Müller's Ansicht „den Gegensatz zu Jakobi am bezeichnendsten veranschaulicht" (S. 139), besagt eher das Gegentheil. Verstand und Vernunft werden ganz in Jakobischer Weise getrennt, jenem nur „das Relative, das an sich nichts ist", dieser die Gottheit als Object zugewiesen. Mag selbst ausdrücklich von einem „Wissen" Gottes die Rede sein, so wird dieses doch scharf von dem „Wissen des Verstandes", das „Schauen" der Gottheit von dem „niederen Schauen" unterschieden (a. a. O.). J. P. geht über Jakobi höchstens dadurch hinaus, dass er das „Glauben und Fühlen" des letzteren auch ein Wissen nennt. Auf einen anderen Widerspruch in des Dichters Aussprüchen wollen wir noch aufmerksam machen. Bezüglich der Ansicht über die Glückseligkeit vergleiche man S. 87 mit S. 105 ff. u. S. 112.

Viel Vortreffliches findet sich in den Werken J. Paul's, besonders auf dem Gebiete der Kunst und Pädagogik. Die herrlichen Aeusserungen über die Eigenschaften, das Ideal eines Dichters (S. 19, 52), über die keusche Belehrung der Kinder (S. 51, vgl. jedoch dazu S. 301), die Staatsschule (S. 285 ff.), über die Verbindung der Kunst mit der Moral (S. 18 verdienen die grösste Beachtung auch in unserer Zeit. Aber die Vorliebe für seinen Helden veranlasst den Vf., denselben in ein allzu günstiges Licht zu stellen. Die jetzige Menschheit kann manches Gute von J. P. lernen, auf der Höhe eines Ideals, wie er uns hier entgegentritt, dürfte er nicht stehen. Wenn die Kirche aufgefordert wird, im Hinblicke auf dieses Ideal „die Form des religiösen Dogma's zu ändern" (S. 431), so hätten wir eine nähere Erläuterung gewünscht, müssen es zudem ablehnen, vom „nichtchristlichen" Dichter über die Einrichtungen des Christenthums belehrt zu werden.

2. Das zweite Schriftchen bietet eine gute Zusammenstellung der Psychologie des Dichterphilosophen. J. P. verurtheilt schonungslos den Materialismus, die Seele ist ihm, ihrer geistigen Thätigkeit entsprechend, immateriell und eine Substanz (im Gegensatze zu Fichte, Hume). Er

beruft sich vielfach auf die Erscheinung des magnetischen Hellsehens, dessen materialistische Erklärung und Vermittelung durch das Sonnengeflecht verworfen wird. Mit Recht betont der Vf. gegen Körber, dass v. Hartmann keineswegs sein Unbewusstes (ebensowenig wie Schopenhauer seinen Urwillen) dem Dichter entlehnt habe, vielmehr das „Unbewusste" bei ihm psychologisch aufzufassen ist (S. 10, 13). Ein gewisses Schwanken gibt sich auch in der Psychologie J. Paul's kund. Auf der einen Seite lehrt er die innige Verbindung der Seele mit dem Leibe bei Ausübung ihrer Thätigkeit (S. 13 f.), auf der anderen Seite nimmt er neben dem rohen Körper einen Astralleib an, gibt die Möglichkeit der Metempsychose zu, erklärt (auch nicht aus Rücksicht auf die ewige Seligkeit) die Todesstunde für die seligste des Lebens (S. 26), nennt „alles rechte geistige Leben eine vergiftete Hostie für den Leib" (S. 24). Es sei besonders aufmerksam gemacht auf die längeren Erörterungen des Dichters über den Schlaf und die generatianistische Ansicht, welcher er huldigt. Die Dissertation zeugt von grosser Vertrautheit mit den psychologischen Fragen.

Paderborn. **Dr. A. Otten.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausgegeben von R. Avenarius. Leipzig, Reisland 1895.

3. Heft. G. Helm, Ueber die Hertz'sche Mechanik. S. 287. Der berühmte Entdecker auf dem Gebiete der Elektricität, Hertz, hat auch auf theoretischem Gebiete viel gearbeitet und in einem nachgelassenen Werke eine ganz neue Mechanik der herrschenden Galilei-Newton'schen entgegengestellt. Dieselbe eliminirt alle Kräfte und ersinnt überall, wo eine Geschwindigkeitsänderung beobachtet wird, die nicht durch den geometrischen Zusammenhang gefordert ist, statt einer sie verursachendenden Kraft, einen geometrischen Zusammenhang, dessen Folge sie ist. Die Schwerkraft an einem Erdorte kann z. B. im Sinne von Hertz dadurch ersetzt werden, dass man alle dort befindlichen Körper einem nach unten gerichteten Strom ausgesetzt denkt, oder auch dadurch, dass man dem betrachteten Erdort mitsammt allen dort befindlichen Körpern eine verborgene Bewegung andichtet, nämlich eine Drehung um eine sehr weit in der Richtung des Zeniths entfernte, horizontale Achse, sodass die Schwere als jene nur durch den geometrischen Zusammenhang bedingte Wirkung erscheint, die man gewöhnlich Centrifugalkraft nennt. Helm ist mit dieser Theorie nicht einverstanden: „Man sieht, da leben die Wirbel des Descartes auf; eine Auffassung, die naiver als die der Newton'schen Kräfte ist, rührt sich wieder; wo wir eine Wirkung spüren, sollen wir nicht das Anfassen denken, sondern das Anfassende. . . . Nichts existirt als Bewegungen, wenn nöthig auch nur fingirte Bewegungen nur fingirter Massen, die sich alle gegenseitig in ihrer Bewegungsfreiheit beschränken." Das einzig mechanische Princip Hertz' lautet: „Jedes freie System beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer geradesten Linie." Dasselbe berührt sich auf's engste mit dem Galilei'schen Trägheitsgesetz und mit dem Gross'schen Princip des kleinsten Zwanges. Helm glaubt dagegen, die „Energetik" müsse die Grundlage der Mechanik bilden. — **A. Marty.**

Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zu Logik und Psychologie. S. 203. (Siebenter Artikel. Schluss.) „B. Von der inneren Form der kategorischen Urtheile:" „Der eigenthümliche und adäquate Ausdruck der Doppelurtheile . . . ist die sog. kategorische Aussageformel:" Anders bestimmt ihr Wesen die recipirte Logik. „Es ist in neuerer Zeit, nach dem Vorgange Kant's, beliebt geworden, das Eigenthümliche der Syntaxe von Subject und Prädicat darin zu suchen, dass sie das Verhältniss von Subsistenz und Inhärenz zwischen zwei Inhalten *(substantia* und *accidens)* ausdrücken:" Indes trifft dies nicht überall zu, und ist vielfach von neueren Logikern zugegeben worden, indem sie der Copula einen äquivoken Charakter (Laas) beilegen: vielmals ist die Inhärenz nur in symbolischer übertragener Weise vorhanden. Wenn man dagegen in der Zuerkennung und Aberkennung das Wesen des Urtheils erblickt, dann hat die Copula immer dieselbe Bedeutung. Wahr ist, dass das Inhärenzverhältniss am häufigsten behauptet wird, und darnach sind denn auch andere Prädicationen gebildet worden. „C. Vom Ausdruck einfacher Urtheile:" (Insbesondere pseudokategorische Urtheile und ihre Form.) Ein pseudokategorisches Urtheil ist z. B. der mathematische Satz: „Alle Dreiecke haben zur Winkelsumme zwei Rechte:" Hier wird gar nicht die Existenz von Dreiecken behauptet, es ist ein subjectloser Satz, kein Doppelurtheil, und wie schon Brentano gezeigt hat, ein negativer Satz, der lediglich ein Gesetz ausspricht. Ebenso ist der Satz zu beurtheilen: „Kein Pferd ist geflügelt", hier wird einfach die Materie: „Geflügeltes Pferd" verworfen. Auch die Impersonalien und Existentialsätze haben die Form von kategorischen d. h. Doppelurtheilen. Solche subjectlose Sätze sind in ihrer heutigen Form nicht ursprünglich. Aber „nur unsere heutigen subjectlosen Sätze, nicht aber die subjectlosen Urtheile, sind verkümmert aus subjectivischen. Sie waren vielmehr die frühesten Urtheile, welche der Mensch überhaupt fällte:" „V. Zur Classification und Abgrenzung der subjectlosen Sätze oder thetischen Aussagen:" Zu den pseudokategorischen, also eigentlich einfachen Sätzen gehören auch gewisse disjunctive und hypothetische Sätze, z. B.: Entweder gibt es evidente Urtheile, oder es gibt keine Wissenschaft, und: Wenn es keine Evidenz gibt, so gibt es keine Wissenschaft. Hier ist kein Subject und kein Prädicat, sondern einfache Anerkennung bezw. Verwerfung. Bei ersteren ist die Qualität stets affirmativ, bei den conditionalen stets negativ. Manche glauben, eigentliche subjectlose Sätze oder Impersonalien seien nur die meteorologischen Sätze: es regnet, schneit; alle anderen seien unechte „Impersonalien": Für die echten verlangt Puls 1° Ursprünglichkeit, 2° Constanz, 3° ein Wahrnehmungs- (kein Reflexions-) Urtheil. Aber das 1. Kriterium verwechselt descriptive und genetische Fragen. Nach dem 2. soll „es brennt" kein echtes Impersonale sein, weil es nur temporär sei, später bei besserer

Kenntniss sagt man: „Die Scheuer brennt!“ Aber letzterer Satz sagt nicht dasselbe, was ersterer. Das dritte Kriterium hängt mit dem zweiten zusammen: wenn man schon reflectirt hat, spricht man nicht mehr subjectlos, sondern nennt das Subject; das ist unrichtig: nicht blos aus Unwissenheit setzt man »es« statt des bestimmten Subjectes, sondern auch aus anderen, z. B. ästhetischen Gründen, wie in der That bei Dichtern, insbesondere bei Schiller, viele impersonale Wendungen vorkommen. Indes sind dieselben häufig wirkliche Kategorien, uneigentliche Impersonalien, wie: »es kreiste so fröhlich der Becher«, »es stand in alten Zeiten« usw. Was bedeutet das »es« in Räthseln? Dasselbe ist nicht impersonal zu fassen, sondern es ist ein Subject, das für den Räthselsteller und -Löser nicht verschieden ist, wie Puls und Sigwart meinen, sondern ein einheitlicher Begriff, das Gemeinte, das zu Errathende. Es ist also hier demonstrativ. „VI. Schlusswort über das Verhältniss von Grammatik, Logik und Psychologie!“ Manche Logiker (Prantl, Wundt) wollen aus der Sprache als dem Abbild des Denkens die Logik construiren. Aber dieselben vermengen häufig die eigentliche Bedeutung unserer sprachlichen Ausdrücke mit gewissen Begleitvorstellungen, welche man die innere Sprachform genannt. Umgekehrt wollen andere eine rein „logische“, andere ein rein „psychologische“ Grammatik construiren. Demgegenüber thut also der Ruf noth nach Emancipation des Gedankens von der Sprache, speciell nach Trennung der Bedeutung der Ausdrucksmittel von der inneren Form. Und etwas zu dieser im Interesse der Logik und Sprachphilosophie gleich dringend gebotenen Befreiung beizutragen, war mit eine Absicht der vorausgehenden Artikel.

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer 1895.

106. Bd., 2. Heft. E. Kühnemann, Die Ethik des deutschen Idealismus. S. 161. Ethik des deutschen Idealismus ist dem Vf. die Ansicht des sittlichen Lebens, welche von Kant in principieller Weise begründet, in Deutschland eine neue Bildung schuf und „vor allem in der mächtigen gestaltenden Kraft Schillers den siegreichen Propheten gefunden!“ „Nichts scheint so geschaffen, uns im Bewusstsein dessen zu erhalten, was wir Deutsche sind, als diese Ethik. Sie ist die Begründung des Protestantismus. . . . Sie bewahrt in sich die grössten Thaten, die der deutsche Geist der Menschheit geleistet hat!“ **G. K. Uphues. Rehmke's allgemeine Psychologie. S. 175.** „Rehmke behandelt die Psychologie als philosophische und nicht wie die physiologischen Psychologen als naturwissenschaftliche Disciplin. Er zieht die allgemeinen Fragen, ohne welche ein Verständniss der psychologischen Details nicht möglich ist, in den Kreis der Besprechung und überlässt ihre Beantwortung nicht, wie üblich, dem gewöhnlichen Bewusstsein oder dem Be-

lieben der Forscher. Das ist ein heutzutage nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst." Leider hat R. nur den nicht besonders tiefen Höffding, dagegen den Vf. und W. James nicht berücksichtigt. — **A. Aall, Der Logos bei Heraklit. S. 217.** Wie die Dogmengeschichte der Theologie, so müsste eine „Ideengeschichte" der Philosophie gute Dienste thun. Heraklit's Logoslehre muss mit Rücksicht auf die Philosophie und Theologie des Logos späterer Zeiten untersucht werden. Aber auch für unseren Ephesier gilt, was Aristoteles von allen Philosophen vor Anaxagoras sagt, sie hätten keine geistige Causalität gekannt. „H. ist Panphysiker, und sein Feuer hat die Aufgabe, für das wahrnehmbare Weltall die wahre Natureinheit in ernster materieller Objectivität abzugeben." Der Logos ist „kein Paragraph des Lehrsystems bei Heraklit", sondern bezeichnet ein „Axiom, das sich als bequeme ästhetische Formel für seine auf das Leben gehende ethische Intuition darbietet." Der Logos des Heraklit ist nur zunächst „ein Prognosticon der späteren Logosophie, dann wohl auch eine materielle Vorstufe, aber kein formaler Grundriss, welcher für die spätere Logoslehre maasgebend sein sollte." „Trotz alledem aber bedeutend genug, um Justin's Bemerkung zu rechtfertigen, wenn er des ersten Benutzers des gefeierten Begriffes gedenkend, dem Heraklit die Mitgliedschaft in der logosanbetenden christlichen Welt zuspricht." — **P. v. Lind, J. Kant und A. von Humboldt. S. 252.** IV. Kant und die Sirius-Theorie. V. Kant's Ansicht über die Nebelflecke. VI. K.'s Meinung über die Krater des Mondes und seine Beschaffenheit. VII. Ueber Asteroiden und Nebenplaneten. VIII. Hypothese über den Saturnring. Mit seiner Muthmaassung von Flecken auf dem Saturnus offenbarte sich Kant wieder als genial-divinatorisch.

107. Bd., 1. Heft. H. Siebeck, Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. S. 1. Der Vf. glaubt, dass der langjährige persönliche Umgang Platon's mit Aristoteles die Differenz ihrer Ansichten zu Tage gebracht, und demnach Platon in seinen Dialogen schon die entgegenstehenden Anschauungen seines Schülers kritisirt habe. So insbesondere inbetreff der Ideenlehre im Parmenides. Schon Ueberweg hat erkannt, dass der Parmenides eine Entgegnung auf Aristotelische Einwände darstellt und schon durch äussere Kennzeichen sich als ein gegen Aristoteles gerichtetes Ganze herausstellt. Denn wenn auch der Mitunterredner Aristoteles, der sich von Parmenides über die Ideenlehre muss unterrichten lassen, nicht der Stagirite, sondern ein Athener, etwas jünger als Sokrates, ist, so ist doch offenbar der Name gewählt mit Anspielung auf den eigentlichen Aristoteles. Ueberweg freilich hält darum den Dialog für unecht, was Siebeck bestreitet. Im weiteren zeigt er dann, dass Platon wirklich auf A. Bezug nimmt: freilich hat er „die Deckung seiner Grundlage gegen die Anfechtungen von seiten seines grössten Schülers nur dadurch erreicht, dass er ihre ursprüngliche Fassung

selbst in einer Weise modificirte, die dem gegnerischen Standpunkte einen erheblichen Schritt entgegenkommt." — **P. v. Lind, J. Kant und A. v. Humboldt. S. 28.** „IX. Kant und seine Kometenhypothese:" Obgleich Kant sich sehr vorsichtig ausdrückt und gar nicht anders für seine Zeit schreiben konnte, wirft ihm Humboldt doch „dogmatische Träume" vor. Kant sagt aber „so ziemlich das Gegentheil von dem, was v. Humboldt ihm andichtet:" X. Schluss. Von dem einzigen und grössten Philosophen, von dem edlen Charakter ist allein Heil zu erwarten in unserer atheistischen, socialistischen Zeitströmung. — **J. Uebinger, Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus. S. 48.** Dritter Artikel. „V. Die Schriften der sechziger Jahre. 1. De possest 1460, Februar. 2. De venatione sapientiae 1463, März. 3. De apice theoriae 1463, April. 4. De ludo globi 1464, März. 5. Compendium 1464, April. Schlusswort:" — **Fr. Jodl, Jahresbericht der anglo-amerikanischen Litteratur aus dem Jahre 1893. S. 103.** Es kommen zur Besprechung: Stephen, Calderwood, Spencer, Whitaker, Carus, Open Court Publishing Companie, Merriam, Münsterberg, Lodge, Williams, Mac Donald, Rationalist Bibliographia, Sharp, International Journal of Ethics. — **S. Siebeck, Zum Gedächtniss von G. Glogau. S. 120.**

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp 1895. Berlin, G. Reimer.

1. Bd., 3. Heft. P. Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. S. 289. „§ 7. Das Sittliche in socialer und individualer Bedeutung:" „§ 8. System der Cardinaltugenden. 1. Wahrheit:" „§ 9. 2. Sittliche Stärke:" „§ 10. 3. Reinheit, sittliche Ordnung des Trieblebens:" „§ 11. 4. Gerechtigkeit:" — **A. Meinong, Ueber Werthhaltung und Werth. S. 327.** Der Vf. trägt hier manches nach, was im gleichlautenden Kapitel seiner Schrift: „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie", Graz 1894 nicht berührt worden ist. — **M. J. Monrad, Ueber den psychologischen Ursprung der Poesie und Kunst. S. 347.** Aristoteles findet den Ursprung der Dichtkunst in zwei der menschlichen Natur innewohnenden Ursachen, erstens in dem Triebe zur Nachahmung, zweitens in der natürlichen Freude an Rythmus und Harmonie. Der Vf. glaubt und weist nach, dass er hierin im Kerne das Richtige getroffen. Die von ihm „versuchte Analyse der wahrhaft menschlichen Nachahmung, welche schon in der innerlichen Bildung der Vorstellung vorgeht und von der dem Geiste innewohnenden Idealität in idealisirender Richtung bestimmt wird, mag zur Ergänzung der aristotelischen Theorie vom doppelten Ursprung der Poesie und Kunst einigermaassen dienen:" — **A. Vannérus, Zur Kritik des Seelenbegriffs. S. 361.** Der Vf. unterzieht den Wundt'schen Seelenbegriff, welcher die Seele als eine blose Aufeinanderfolge von Acten fasst, einer sehr zu-

treffenden Kritik. Insbesondere zeigt er, dass ohne ein bleibendes Ich eine Zusammenfassung der Theile zu einem complexen Begriff nicht möglich ist, dass die Acte aus Nichts entstehen und in Nichts zurücksinken müssten, dass die Lehre Wundt's im Grunde reine Associationspsychologie ist usw. Dagegen leugnet er auch mit Wundt die substantielle Seele, und will nur ein *realiter unum* im Verlaufe der geistigen Processe fortdauern und durch eine Art geistigen Organismus des Seelenlebens verbunden sein lassen. „Das Seelenleben muss wie alle Wirklichkeit, die der Veränderung unterworfen ist, zuletzt auf Gründe von constanter Bestimmtheit zurückgeführt werden. Dieses letzte Constante bei dem psychischen Leben ist die ursprüngliche psychische Realität, die zugleich allem entwickelten psychischen Leben zugrunde liegt und zu demselben gehört."

4. Heft. G. Frege, Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröder's Vorlesungen über die Algebra der Logik. S. 433. Schröder vertritt den Gebietscalcul: „Irgend eine Zusammenstellung von Elementen der Mannigfaltigkeit nennen wir ein Gebiet der letzteren." Als Beispiel kann die Mannigfaltigkeit der Punkte in einer ebenen Fläche dienen. Als die wichtigste Beziehung, welche zwischen zwei Gebieten bestehen kann, wird die Einordnung hingestellt, worunter zu verstehen ist, dass das erste Gebiet in dem anderen enthalten sei, worin auch der Fall eingeschlossen ist, dass beide Gebiete zusammenfallen. Ueber die Einordnung werden zwei Grundsätze aufgestellt: 1. Jedes Gebiet ist sich selbst eingeordnet. 2. Wenn ein Gebiet einem zweiten und dieses einem dritten eingeordnet ist, so ist auch das erste dem dritten eingeordnet. „Wir gelangen zur Logik, indem wir die Buchstaben, die wir bisher als Gebiete deuteten, nun als Klassen, als Begriffe ihrem Umfange nach betrachtet, deuten." Gegen diese Auffassungen macht Fr. geltend: „1. Der Gebietscalcul, bei dem die Grundbeziehung die des Theiles zum Ganzen ist, muss von der Logik ganz getrennt werden. 2. Der Umfang eines Begriffes besteht nicht aus den Gegenständen, die unter den Begriff fallen, etwa wie ein Wald aus Bäumen, sondern er hat an dem Begriffe selbst und nur an diesem seinen Halt. Der Begriff hat also den logischen Vorrang vor seinem Umfange. 3. Es sind auseinander zu halten a) die Beziehung, in der ein Gegenstand (Individuum) zu dem Umfange eines Begriffes steht, wenn er unter den Begriff fällt (*Supler*-Beziehung); b) die Beziehung, in der ein Umfang eines Begriffes zu dem Umfang eines Begriffes steht, wenn der erste dem zweiten untergeordnet ist (*Sub*-Beziehung). 4. Durch eine Definition kann man nicht einen Gegenstand mit beliebigen Eigenschaften schaffen, noch einen leeren Namen oder Symbol (etwa der 0) beliebige Eigenschaften anzaubern. 5. Die Frage, ob ein Eigenname etwas bedeute, und ob ein Begriff etwas unter sich befasse, sind auseinander zu halten. Bedeutungslose Eigennamen haben

in der Wissenschaft keine Berechtigung: leere Begriffe können nicht ausgeschlossen werden." — **A. Spir, Wie gelangen wir zur Freiheit und Harmonie des Denkens? S. 457.** Die Unsicherheit und Zerfahrenheit auf philosophischem Gebiete ist am Ende unseres Jahrhunderts nicht geringer als am Anfange desselben, wo Reinhold an Fr. J. Jakobi schrieb: „Was ist es doch für ein elendes, jämmerliches Ding mit unserem jetzigen Zustande, auch da, wo er am köstlichsten ist, wenn Männer, mit dem reinsten Wahrheitssinn begabt, nach jahrelangem Forschen doch über die uns wichtigsten Dinge nichts herausbringen, was sie wirklich und bleibend beruhigen könnte", und Jakobi antwortete: „In deine Klagen, lieber alter Freund, über die Unzulänglichkeit alles unseres Philosophirens stimme ich leider von Herzen ein!" „Nun sind wir bald am Ende des Jahrhunderts, und die Menschen, die von derselben Unschlüssigkeit und Muthlosigkeit beherrscht werden, sind Legion geworden. Das ist also das Resultat aller Fortschritte, deren sich unsere Zeit so sehr rühmt. Noch nie hat es in den Köpfen eine derartige Anarchie und Verworrenheit gegeben, wie heutzutage. Diese Thatsache kann wohl schwerlich Jemand entgehen!" Indes ist zuzugestehen, dass die Unklarheit und Verworrenheit in den Dingen selbst liegt: es existirt nicht jene gepriesene Harmonie in der Welt. Die Vernunft muss diese Verworrenheit nicht in sich aufnehmen, sondern ihrer eigenen Norm, der Quelle alles Lichtes und aller Harmonie treu bleiben. „Der Weg zur wahren Philosophie besteht also darin: 1. Alles genau zu constatiren, was von unmittelbarer Gewissheit ist, d. h. einerseits die Data, wie sie uns unmittelbar in der Wahrnehmung und in dem Bewusstsein gegeben sind, andererseits die Norm des Denkens; 2. die nothwendigen logischen Folgerungen daraus ziehen!" — **Fr. Jodl, Jahresbericht über die Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1894. — R. Ardigò, Rassegna dei lavori di filosofia sistematica publicati in Italia 1893/94. — Bibliographie der philosophischen Litteratur des Jahres 1894.** Eine solche wird hiermit von der Zeitschrift zum ersten Male geboten.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Stimmen aus Maria-Laach. Jahrgang 1895. Freiburg, Herder.

7. Heft. H. Kemp, Structurchemie und Stereochemie. S. 175. Die physikalischen Eigenschaften der zusammengesetzten Moleküle sind bedingt entweder ausschliesslich durch das Gewicht derselben oder durch die Natur der sie aufbauenden Elementaratome oder endlich durch die Art der Anordnung (die Verkettung der Atome) in der Molekel. Im ersten Falle heissen sie colligative Eigenschaften, hängen sie aber von der Natur der Atome ab, nennt man sie additive Eigenschaften; die

constitutiven werden durch die Atomverkettung erzeugt (Ostwald). Umgekehrt geben die als colligative bekannten Eigenschaften Aufschluss über das Moleculargewicht zusammengesetzter Körper, sagen aber nichts über ihre Constitution; additive Eigenschaften zeigen an, „dass die Elementaratome im Molecularverbande fortbestehen; die constitutiven beweisen, dass das Wesen der Molekel nicht lediglich durch Summiren der Atomeigenschaften erklärt werden kann. Die colligativen beweisen die Berechtigung der Annahme von Molekeln; die additiven führten zu der Untersuchung über die Atomverkettung und die constitutiven zeigten, dass auch die Anordnung der Theile (Structurchemie) nicht alles erklärt, sondern ihre Lage (Stereochemie) berücksichtigt werden muss. Die additiven Eigenschaften treten besonders deutlich bei einem physikalischen „Gemisch" zu Tage. Darunter versteht man „einen in jedem Punkte physikalisch wie chemisch homogenen Complex verschiedener Stoffe". Da hier die Molekeln in der Mischung unverändert bleiben, existiren auch ihre Eigenschaften fort. Darum lässt sich das specifische Volumen des Gemisches aus den specifischen Volumina seiner Bestandtheile leicht berechnen; umgekehrt, wenn das specifische Volumen bei einer Zusammensetzung rein additiv sich aus den Componenten ergibt, muss man schliessen, dass die Componenten nicht chemisch verbunden sind. Ausser dem specifischen Volumen ist nach sorgfältigen Beobachtungen bei Gemischen nur das specifische Gewicht eine additive Eigenschaft. Was die chemischen Verbindungen anlangt, so bleiben vor allem die Atomgewichte in den Zusammensetzungen. Dasselbe gilt von der specifischen Wärme fester Körper. Wenn M das Moleculargewicht eines Körpers, W seine specifische Wärme, m, n, p usw. die Zahl und w_1, w_2, w_3 usw. die Atomwärme der Elementaratome eines festen Körpers bezeichnen, so besteht die Gleichung: $MW = mw_1 + nw_2 + pw_3 + \ldots$ woraus sich die additive Eigenschaft der specifischen Wärme ergibt. Einen mehr oder weniger additiven Charakter zeigen das Molecularvolumen (d. h. das Volumen, welches die Gramm-Molekel[1]) eines flüssigen organischen Körpers bei seinem Siedepunkt einnimmt), die Refraction, das magnetische Drehungsvermögen usw. Diese additiven Eigenschaften haben der Atomtheorie hauptsächlich Eingang verschafft und zu der Ansicht geführt, dass die Atome in den Verbindungen fortbestehen. Für die Ausbildung der empirischen Formeln, welche nur die procentische Zusammensetzung der Verbindungen ausdrücken, in Structurformeln, welche auch die Anordnung der Atome berücksichtigen, war die Isomerie von entscheidendem Einflusse. Im weiteren Sinne sind auch organische Verbindungen, wie Essigsäure ($C_2 H_4 O_2$), Milchsäure ($C_3 H_6 O_3$) und Glucose ($C_6 H_{12} O_6$), in

[1]) „Gramm-Molekel" bedeutet so viele Gramme eines Stoffes, als die Zahl seines Moleculargewichtes besagt.

denen die Elemente in demselben Gewichtsverhältnisse verbunden sind, isomer, obgleich ihre Moleculargewichte verschieden sind. Es gibt aber Verbindungen, die genau dieselben Moleculargewichte besitzen und aus denselben Elementen bestehen, wie z. B. Essigäther und Buttersäure, beide $C_4 H_8 O_2$, Aether und Butyalkohol, beide $C_4 H_{10} O$ usw. Da diese Substanzen aber doch ganz verschiedene chemische und physikalische Eigenschaften aufweisen, so muss die Aneinanderlagerung der sie constituirenden Atome oder die Atomverkettung, die Structur, für die Verbindungen maasgebend sein. Es stellte sich dann bei weiterer Untersuchung der Structur heraus, dass dieselbe wesentlichen Einfluss auf physikalische Eigenschaften ausübe, z. B. auf die Dichte, Schmelzbarkeit, Löslichkeit usw. Diese heissen darum constitutive Eigenschaften. Im weiteren Verlaufe der structurchemischen Untersuchungen ergab sich aber, dass Körper ganz und gar in ihrer Zusammensetzung, ihren chemischen und fast allen physikalischen Eigenschaften übereinstimmen, und doch sehr verschiedene optische Eigenschaften darbieten. Da hier die Structur nicht ausreicht, musste zur Lagerung der Atome im Raume gegriffen werden; so wurde die Structurchemie zur Stereochemie. Durch Einführung räumlicher Unterschiede in die Structurformen der Kohlenstoffverbindungen liessen sich die Unterschiede ihrer optischen Eigenschaften erklären, und wurde sogar die Existenzfähigkeit anderer noch durch starke Verschiedenheit ihrer physikalischen Eigenschaften ausgezeichneten Isomere erkannt.

8. Heft. S. 247. Nach den atomistischen Anschauungen müssen die Atome in ihrem Molecularverbande fortbestehen. Ihre Verbindung in der Molekel wird durch gegenseitige Einwirkung hergestellt. Sie sind wie Glieder einer Kette aneinandergereiht. Jedes Atom kann man sich mit L. Meyer als mit einem Haken versehen vorstellen, wenn das Atom einwerthig ist, während das zwei-, drei-, vierwerthige zwei, drei, vier solcher Haken besitzt, wodurch sie aneinander gehängt sind. Zwei einwerthige können sich miteinander nur zu einer zweigliedrigen Kette verbinden, der ein drittes Glied nicht angefügt werden kann, weil kein freier Haken (Affinitätseinheit) mehr da ist. Tritt dagegen ein einwerthiges zu einem mehrwerthigen Atom, so ist nur eine Affinitätseinheit befriedigt und die freien Valenzen müssen durch andere Atome oder Radicale gesättigt werden, bis ein ein- oder mehrwerthiges Atom die Kette schliesst und die Molekel vollendet. Auf Grund dieser Anschauung konnte man nun nicht blos wie seither die procentische Zusammensetzung der Molekel sondern auch die besondere Art der Zusammenordnung der Atome (zunächst für die Kohlenstoffverbindungen) in derselben feststellen. Berühmt ist die Structurformel, welche Kekulé für das Benzol aufgestellt hat. Die sechs Kohlenstoffatome desselben bilden eine geschlossene Kette, sie liegen auf dem Umfange eines Kreises an den Ecken des einge-

schriebenen Sechseckes. Diese Structurformeln wollen aber nicht die wirkliche Lagerung der Atome im Raume darstellen, sondern eine grössere oder geringere Anzahl empirischer Thatsachen zum Ausdruck bringen. Diese Lagerung berücksichtigt aber die Stereochemie.

9. Heft. S. 360. III. Stereochemische Anschauungen. Es gibt Isomere mit ganz gleicher Structurformel, welche in optischer Beziehung doch verschieden sind. So hat man drei verschiedene Milchsäuren, denen alle die Structurformel $CH_3 . CH(OH) . CO_2H$ zukommt, von denen die eine, die Fleischmilchsäure, die Polarisationsebene nach rechts, eine andere nach links, die gewöhnliche aber, die Gährungsmilchsäure, sie gar nicht dreht, d. h. optisch inactiv ist. Ebenso haben verschiedene Weinsäuren dieselbe Structurformel; eine derselben dreht die Polarisationsebene nach rechts, eine andere nach links, die dritte und vierte sind optisch inactiv; von ihnen kann eine in die activen Formen gespalten werden, die andere nicht. Solche optisch differenten Isomeren gibt es in grosser Anzahl. Es gibt nun allerdings Körper, welche nur im krystallinischen Zustande optisch activ sind, nicht aber, wenn sie, sei es durch Lösung oder durch Schmelzen in amorphen übergehen. Bei ihnen kann also die optische Activität nicht von den Atomen, sondern nur von der Gruppirung der Molekeln im Krystalle abhängen; dieselbe verräth sich häufig auch schon äusserlich durch hemiedrische oder tetartoëdrische Flächen, welche rechts oder links gelagert sind, je nachdem sie die Polarisationsebene nach rechts oder links drehen. Andere Substanzen aber, wie das Terpentinöl, behalten ihre optische Activität auch im Gaszustande und in Lösungen (was letzteres auch vom Kampfer gilt). Im Gaszustande ist aber der Zusammenhang der Molekeln vollständig aufgehoben, und dasselbe ist auch vom flüssigen durch Lösung herbeigeführten nachgewiesen. Also muss bei diesen Stoffen die optische Activität von der Lagerung der Atome in den Molekeln selbst abhängen. Der erste, welcher die Verschiedenheit dieser Isomeren durch räumliche Anordnung der Atome zu erklären suchte, war Pasteur. Er fand, dass die Traubensäure, welche optisch inactiv ist, in rechtsdrehende und linksdrehende Weinsäure zerlegt werden kann, während die ebenfalls optisch inactive Weinsäure eine solche Zerlegung nicht zulässt. Nun unterscheiden sich aber die Krystalle der Natrium-Ammoniumsalze der beiden activen Weinsäuren durch rechtshemiedrische und linkshemiedrische Formen, welche sich wie das Spiegelbild zum Gegenstand, wie rechte zur linken Hand verhalten. Die „asymmetrische" Structur der Krystalle übertrug er auch auf die Molekeln und stellte zwei grosse Klassen von Verbindungen auf: 1° Molekeln, in welchen die Configuration der Atomgruppen ihrem Spiegelbild congruent ist, 2° „enantiomorphe", bei denen die eine Configuration das Spiegelbild der anderen darstellt. 't Hoff und Lebel haben specieller die Valenz, zunächst des Kohlenstoffes

mit jener Anschauung in Verbindung gebracht und so asymmetrische Kohlenstoffatome abgeleitet. Da die vier Valenzen des Kohlenstoffatoms alle gleich sind, so müssen sie symmetrisch im Raume vertheilt, gleichsam von seinem Mittelpunkte ausstrahlen. Eine solche Vertheilung aber muss entweder in einer Ebene oder in der Richtung der vier Achsen eines regelmässigen Tetraëders erfolgen. In einer Ebene kann die Ausstrahlung aber nicht stattfinden, denn es wären dann mehr Isomere möglich, als es thatsächlich gibt. So würde z. B. die Verbindung $CR_2R'_2$ die beiden Isomere $R'' - \overset{R}{\underset{R'}{C}} - R$ und $R' - \overset{R}{\underset{R}{C}} - R'$ geben, welche nicht existiren. $CRR'R''R'''$ müsste drei Isomere liefern, während nur zwei vorkommen. Darum müssen die Affinitätseinheiten des Kohlenstoffatoms nach den vier Ecken eines Tetraëders gerichtet sein. Unter dieser Voraussetzung erhalten wir für die Verbindung $CRR'R''R'''$ nur zwei Formen, die sich wie rechte und linke Hand oder wie Object und Spiegelbild verhalten. Mehr als diese zwei Isomere können nicht existiren unter der Voraussetzung, dass die vier Valenzen des C-Atoms durch verschiedene Atome oder Gruppen gesättigt werden. Nimmt man dagegen $R = R'$, so werden die Figuren identisch, womit die Thatsache übereinstimmt, dass von einer Verbindung $CR_2R'R''$ oder $CR_2R'_2$ Isomere unmöglich sind. Da die beiden die Verbindung $CRR'R''R'''$ darstellenden Tetraëder keine Symmetrieebene haben, so nennt van 't Hoff ein C-Atom, dessen vier Valenzen an verschiedene Radicale gebunden sind, asymmetrisch und kommt zu dem Schlusse, dass alle optisch activen Körper ein oder mehrere asymmetrische C-Atome enthalten müssen. Und wirklich haben die zahlreichen Experimente noch keinen optisch activen Körper aufgefunden, der nicht mindestens ein asymmetrisches C-Atom enthielte. Diese Anschauungen lassen vielfach die thatsächlich möglichen, wirklich existirenden Isomeren und ihre optischen Eigenschaften im voraus bestimmen; in den vier Weinsäuren z. B. hat man genau jene Isomere, welche nach der tetraëdrischen Anschauung der Molekelconfiguration zu erwarten ist. Die aus der stereochemischen Anschauung nothwendig sich ergebenden Schlussfolgerungen sind zum theil in überraschender Weise durch die Beobachtung bestätigt worden. So z. B.: 1. Jede Kohlenstoffverbindung, welche im gelösten Zustande optisch activ ist, enthält ein oder mehrere asymmetrische C-Atome. 2. Wenn in einem optisch activen Körper die Asymmetrie des C durch Substitution anderer Atome oder Radicale vollständig aufgehoben wird, so kann das so erhaltene Derivat nicht optisch activ sein. Angesichts solcher Thatsachen konnte J. Wislicenus zur 2. Aufl. von van 't Hoff's „Lagerung der Atome im Raume" erklären: „Dass diese Lehre wie irgend eine wissenschaftliche Hypothese ihre innere Berechtigung erwiesen hat, kann eigentlich von

keiner Seite her mehr bestritten werden. Sie hat schon heute in vollem Maasse geleistet, was überhaupt von einer wissenschaftlichen Hypothese geleistet werden kann; denn sie hat vorher unverständliche, scheinbar ausserhalb der chemischen Grundtheorien stehende Thatsachen organisch an jene angeschlossen und aus ihnen in einfachster Weise zu erklären vermocht, sie hat durch neue Probleme die empirische Forschung vielseitig angeregt, das Thatsachenmaterial mächtig gehäuft und gleichzeitig zum Anstosse einer bedeutungsvollen Bewegung in unserer Wissenschaft geworden." Derselbe berühmte Chemiker bemerkt aber weiter, dass die Atomlagerung im Raume nur die consequente und nothwendige Entwickelung der chemischen Atomistik ist, und die atomistische Constitution der Materie gar keine Gegnerschaft zulässt.

2] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff 1895. 41. Bd. **8. u. 9. Heft. A. Linsmeier, Die Hyothese Avogadro's und ihre Begründung. S. 469.** Die Hypothese A.'s besteht aus zwei Theilen: a) Gase und Dämpfe enthalten bei gleicher Temperatur und gleichem Druck in gleichem Raume auch gleich viele Molekeln (aber nicht immer gleich viele Atome). b) Auch die Molekeln der einfachen Stoffe oder Elemente können im gas- oder dampfförmigen Zustande zwei und mehr Atome enthalten. Gewöhnlich wird nur der erste Theil als Avagadro's Hypothese bezeichnet, der zweite folgt aber von selbst aus dem ersten. Ein Beispiel: Ein Liter H und ein Liter Cl geben bei gleichen Druck- und Temperaturverhältnissen zwei Liter Chlorwasserstoff (HCl). Enthält nun 1 Liter H n Molekeln, dann sind nach Avogadro im Liter Cl und im Liter HCl auch je n, in den 2 Litern HCl also $2n$ Molekeln enthalten. Da die HCl-Molekel nicht weniger als je 1 Atom H und 1 Atom Cl enthalten kann, so müssen in den $2n$ Molekeln der Verbindung auch $2n$ Atome H und $2n$ Atome Cl enthalten sein. Die n Molekeln H mussten also auch schon vor der chemischen Verbindung $2n$ Atome, eine jede Molekel also je 2 Atome enthalten. Dasselbe gilt von den Cl-Molekeln. Dasselbe Resultat lässt sich auch kürzer ableiten, indem man nicht auf alle einzelnen Elemente einzugehen braucht. Die Gewichte gleich grosser Volume verschiedener Gase und Dämpfe verhalten sich wie ihre Dichten $d : d' = P : P'$. Sind nämlich im ersten Volum n Molekeln enthalten und hat jede Molekel das Gewicht m, dann ist das Gewicht aller $P = n \,.\, m$. Da nach Avogadro im gleich grossen zweiten Volum ebenso viele Molekeln enthalten sind, so ist auch $P' = n \,.\, m'$, also $d : d' = n \,.\, m : n \,.\, m' = m : m'$, d. h. die Dichten zweier Gase verhalten sich wie ihre Moleculargewichte. Die Dichten werden meistens auf Luft = 1 bezogen: die Dichte des H ist dann = 0,06926. Das Moleculargewicht des H ist = 2, da H aus 2 Atomen besteht und das Gewicht des H-Atoms als Einheit der Atom- und Moleculargewichte angenommen wird. Nach

Einsetzung dieser Werthe in obiger Proportion erhält man $d : 0{,}06926 = m : 2$, woraus $m = 28{,}87\,d$ folgt. Mittels dieser Formel kann man die Moleculargewichte der Gase und Dämpfe aus ihren beobachteten Dichten berechnen. Das Moleculargewicht von *O. N. Cl* ist doppelt so gross wie ihr Atomgewicht, demnach enthalten ihre Molekel je zwei Atome. Das Moleculargewicht des Phosphor ist viermal so gross als sein experimentell gefundenes Atomgewicht, also muss die *P*-Molekel 4 Atome enthalten. Beim Quecksilber dagegen ist das Moleculargewicht gleich dem Atomgewicht, also ist *Hg* einatomig. — Die Avogadrische Hypothese wird begründet 1° durch die grosse Einfachheit und strenge Nothwendigkeit, womit sich das Gay-Lussac'sche Volumgesetz daraus ableiten lässt. Nach diesem experimentell festgestellten Gesetze verbinden sich die gas- und dampfförmigen Elemente nicht nur nach bestimmten Gewichtsverhältnissen, sondern zugleich nach einfachen, durch ganze Zahlen ausdrückbaren Volumverhältnissen, insbesondere nach dem Gesetze, dass die Verbindung, wenn sie luftförmig ist, meist ein Doppelvolum einnimmt, immer aber ein einfaches Verhältniss seines Volums zu dem der vereinigten Elemente besteht. 2° Aus den Dichten der luftförmigen Körper. Bei der ersten Gruppe von (10) Elementen (*H. Cl. N. O. Br. J. Fl. S. Se. Te*) verhalten sich die Dichten wie ihre Atomgewichte, woraus sich weiter ergibt, dass sich in gleichen Räumen gleich viel Atome finden; dieses letztere ist aber die mathematisch nothwendige Folgerung aus der Dalton'schen Atomhypothese. Desgleichen lässt sich durch eine etwas andere Rechnung für die zweite Gruppe (*P* und *A*) zeigen, dass ihre Dampfdichten sich verhalten wie ihr Atomgewicht, desgleichen für die dritte (*Hg. Zn. Cd.* und vielleicht alle Metalle); für die vierte (sämmtliche Verbindungen, die entweder schon gasförmig sind, oder ohne Zersetzung verdampft werden können) gilt: Die Dichten verhalten sich wie ihre Moleculargewichte, d. h. wie die Summe der Atomgewichte ihrer Bestandtheile. Vergleicht man die Dichten oder auch die Gewichte gleicher Volume aus verschiedenen Gruppen mit einander, so verhalten sich die Dichten theils wie die zweifachen (1. Gruppe), theils wie die vierfachen (2. Gr.), theils wie die einfachen Atomgewichte (3. Gr.), theils wie die Moleculargewichte (4. Gr.). Hieraus kann wieder durch Rechnung gefunden werden, dass gleiche Räume, z. B. ein Liter der dritten Gruppe gerade soviel Atome enthält, wie ein Liter der vierten Gruppe Molekeln, während ein Liter der ersten Gruppe zwei Mal und ein Liter der zweiten Gruppe vier Mal soviele Atome enthält. Für alle Gruppen gilt also theils sicher, theis wahrscheinlich, dass in gleichen Räumen von Gasen und Dämpfen gleich viel Molekeln enthalten sind. 3° Vorherberechnung der Dampfdichten und besonders die sog. „abnormen Dampfdichten": Ist die chemische Formel einer Verbindung ohne Herbeiziehung der Dichten festgestellt worden, dann lässt sich das Moleculargewicht (*m*) aus dem Gewicht der in der

Molekel enthaltenen Atome berechnen. In weitaus den meisten (mehrere hundert) Fällen stimmt die so berechnete Dichte mit der durch Versuch ermittelten überein. Da die dabei verwendete Formel ($m = 28{,}87\ d$) auf Grund der Hypothese Avogadro's abgeleitet ist, so liegt in dieser Uebereinstimmung eine gewichtige Bestätigung derselben. Aber es gibt auch „abnorme Dampfdichten", bei denen Rechnung und Experiment nicht das gleiche Resultat liefern. Indes findet diese Ausnahme nur bei chemischen Verbindungen statt, welche erst bei höheren Temperaturen luftförmig werden; bei diesen Temperaturen bleibt aber die chemische Verbindung nicht bestehen (Dissociation), die Molekel zerfallen in ihre Bestandtheile. 4⁰ Wechselnde Gas- oder Dampfdichte bei den Elementen. Gas- und Schwefeldämpfe zeigen bei solchen Temperaturen eine Aenderung der Dichte. Die dafür gegebenen Erklärungen folgen ganz ungezwungen der Hypothese Avogadro's. 5⁰ Der sog. *status nascendi*. Wenn die Elemente eine Verbindung verlassen (*status nascendi*), zeigen sie eine grössere chemische Verwandtschaft als sonst. Freier *H* z. B. verbrennt mit freiem *O* erst bei hoher Temperatur zu Wasser, während beide Elemente, wenn sie eben aus Verbindungen austreten, sich bei niedriger Temperatur vereinigen. Die Hypothese Avogadro's erklärt diese Erscheinung. Da die *H*- und *O*-Molekeln nach Avogadro zwei-atomig sind, so ist die Bindungsfähigkeit für gewöhnlich schon gesättigt. Treten aber freiwerdende *H*- und *O*-Atome zusammen, dann wirken sie mit ihrer ganzen Bindungsfähigkeit auf einander. Treffen nämlich H_2- und O_2-Molekeln zusammen, dann muss vorerst eine Arbeit geleistet werden, um die zwei Atome der Molekeln zu trennen. 6⁰ Verbrennungswärme der Kohle im Sauerstoff einerseits und im Stickstoffoxydul andererseits. Wasserstoff und Kohlenoxyd verbrennen im Stickoxydul mit viel grösserer Wärmeentwickelung als im freien Sauerstoff. Wenn Holzkohle im Stickoxydul verbrannt wird, werden 134 Calorien, im Sauerstoff 97 frei. Diese befremdliche Thatsache erklärt sich aus der Annahme Avogadro's, dass die *O*- und *N*-Molekeln zwei-atomig sind, und ohne diese Annahme bleiben sie ein Räthsel. — „Die bisher angeführten Gründe sind der Chemie entnommen, aber auch die Physik hat beachtenswerthe Beiträge zur Begründung der Hypothese Avogadro's geliefert. Um jedoch den Aufsatz nicht allzu umfangreich zu machen, sollen sie später einmal zu einem selbständigen Artikel zusammengestellt werden. Nur sei hier nochmals hervorgehoben und betont, dass durch die Hypothese Avogadro's eine ungeheure Menge sehr verschiedener chemischer Thatsachen in ungezwungener Weise erklärt werden kann, während sie sonst unerklärt und räthselhaft bleiben. Ebenso sei auf die Analogie aufmerksam gemacht, welche zwischen der Erklärung so verschiedenartiger Erscheinungsgruppen und der übereinstimmenden Aussage von einander völlig unabhängiger Zeugen besteht."

Miscellen und Nachrichten.

Ein Beispiel „irriger Evidenz:“ Die verschiedenen Grade unseres Erkennens sind: Wahrscheinlichkeit, Gewissheit und Evidenz. Blos wahrscheinlich nennen wir eine Behauptung dann, wenn die Gründe, welche für sie sprechen, die Furcht zu irren nicht ausschliessen. Als gewiss gilt eine Behauptung dann, wenn jede vernünftige Furcht zu irren ausgeschlossen ist. Evident nennen wir eine Behauptung dann, wenn wir klar einsehen, dass sich die Sache unmöglich anders verhalten kann, oder mit anderen Worten, wenn sich uns die Wahrheit derartig kundgibt, dass sie unseren Verstand zur Anerkennung nöthigt. In einem weiteren Sinne wird auch die Gewissheit öfters Evidenz genannt, die gegebene Begriffsbestimmung hat nur für die Evidenz im strengen Sinne Geltung.

Die Evidenz wird als zuverlässiges Kennzeichen der Wahrheit angesehen. Dagegen kann eingewendet werden, dass ja nicht selten schon eine Behauptung als evident ausgegeben wurde, deren Unrichtigkeit sich später zweifellos herausgestellt hat. Zur Lösung dieser Schwierigkeit pflegt man zu sagen, dass in jenen Fällen die Evidenz nicht wirklich vorhanden war, sondern nur behauptet wurde, oder dass nicht eine wahre, sondern nur eine Scheinevidenz vorhanden war. Die Evidenz, sagt man, lag nicht in der Sache, sie wurde nur behauptet, manchmal aus hartnäckiger Voreingenommenheit, ein andermal aus Leichtfertigkeit, öfter auch, weil der Gegenstand nicht ernstlich untersucht, vielleicht nach einem oberflächlichen Einblick in die Sache sogar jede weitere Untersuchung für überflüssig erachtet wurde. Bisweilen kommt es auch vor, dass jemand zwar eine wirklich evidente Sache erkennt, aber sein Urtheil infolge zu geringer oder nicht allseitiger Aufmerksamkeit nicht genau der Erkenntniss gemäss zum Ausdruck bringt, z. B. zu sehr erweitert oder verallgemeinert, oder etwas als absolut wahr hinstellt, was nur unter gewissen Bedingungen als wahr erkannt wurde. Endlich geschieht es auch manchmal, dass sich jemand durch die Evidenz der Folgerichtigkeit verleiten lässt, diese Evidenz auf die Folgerung selbst zu übertragen.[1])

[1]) Tilm. Pesch, Logica II. 1. p. 305 ad 5.

Diese und ähnliche Antworten mögen in den weitaus meisten vorkommenden Fällen befriedigen, aber in allen können sie es nicht. Ein solcher Ausnahmsfall nun soll im folgenden auseinandergesetzt werden.

Giovanni Battista Riccioli S. J. war einer der letzten Astronomen, die öffentlich und mit Ueberzeugung gegen die Coppernicanische Hypothese über das Weltsystem auftraten. Er gesteht, dass die Lehre des Copernicus durch ihre grosse Einfachheit den Geist fessele und für die astronomischen Rechnungen den Vorzug vor jeder anderen verdiene, er lehnt sie jedoch ab, insofern sie der Ausdruck der Wirklichkeit sein soll, weil gegen sie in diesem Sinne genommen, wie er behauptet, evidente Beweise sprechen. Einer von diesen Beweisen, den er selbst stark in den Vordergrund stellt, und den er sowohl in seinem *Almagestum novum* (1651) als auch später wieder in seiner *Astronomia reformata* (1665) auseinandersetzt, ist der folgende.

Die Behauptung, welche Riccioli beweisen will, drückt er selbst also aus: „Es ist evident, und zwar mit physisch-mathematischer Evidenz, dass die Erde keine Achsendrehung hat!“[1])

Der Beweis führt zunächst aus, dass ein frei fallender Stein in den einzelnen Secunden nicht gleiche, sondern sehr ungleiche Wege zurücklegt, nämlich 15 Fuss in der ersten, 3 Mal 15 oder 45 in der zweiten, 5 Mal 15 oder 75 in der dritten, 7 Mal 15 oder 105 in der vierten usw. Wird der Versuch so eingerichtet, dass der Stein abwechselnd nach 1, 2, 3, 4 usw. Secunden auf eine Unterlage auffällt, so geschieht das nicht mit gleicher, sondern mit um so grösserer Wucht, je länger die Falldauer war. Das erkennt man in sehr auffälliger Weise aus der Stärke des Schalles, wenn der Stein auf eine feste Unterlage z. B. ein Brett auffällt; ist die Unterlage weich z. B. aufgeweichter Lehm, dann dringt der Stein verschieden tief ein. Das sind Thatsachen, die durch wiederholte Versuche sichergestellt wurden, und die leicht wiederholt werden können.

Hätte die Erde, wie die Coppernicaner es behaupten, eine Achsendrehung, dann machte ein Aequatorpunkt in einer Secunde einen Weg von 1709 Fuss (nach damaliger Kenntniss des Erddurchmessers). In dieser Voraussetzung würde also ein freifallender Stein in der ersten Secunde nicht blos 15 Fuss gegen die Erde hin, sondern gleichzeitig auch 1700 Fuss mit dem Aequator zurücklegen. Sein wirklicher Weg

[1]) „Propositio 4ta. Evidens est evidentia physico-mathematica, terram non moveri diurna revolutione.“ Riccioli, Astronomia reformata. Bononiae 1665. t. 1. p. 85. Auf derselben Seite findet sich auch die Ausführung des Beweises; die Zahlenangaben aber und Berechnungen, welche im folgenden mitgetheilt werden, finden sich schon S. 83.

im Weltraum wäre daher die Diagonale in dem rechtwinkligen Bewegungsparallelogramm von 15 und 1700 Fuss Seitenlänge; diese ist 1700 Fuss und einen Zoll lang. Ebenso wäre der Weg, welchen der Stein im Weltraum während der zweiten Secunde zurücklegte, die Diagonale des rechtwinkligen Bewegungsparallelogramms von 45 und 1700 Fuss; ihre Länge beträgt 1700 Fuss und 5 Zoll. Auf dieselbe Weise findet man durch Rechnung, dass der Weg des fallenden Steines im Weltraum während der dritten Secunde 1701 Fuss 1 Zoll, während der vierten Secunde 1702 Fuss 2 Zoll usw. betrüge. Diese Zahlen sind mathematisch gewiss.

Unter der Voraussetzung, dass sich die Erde täglich einmal um ihre Achse drehe, wären also die Wege des fallenden Steines in den aufeinander folgenden Secunden, ebenso auch die augenblicklichen Geschwindigkeiten am Ende jeder Secunde nur wenig von einander verschieden. Nothwendigerweise müsste dann auch die Wucht des Aufschlagens nach 1 oder 2 oder 3 oder 4 Secunden fast gleich sein, es würde unmöglich sein, so geringe Unterschiede der Schallstärke beim Aufschlagen oder des Eindringens in die weiche Unterlage zu bemerken. Die beobachteten Unterschiede sind aber, wie schon bemerkt wurde, sehr auffällig und gross. Es steht also eine, wie Riccioli meint, evidente Folgerung aus der Coppernicanischen Hypothese mit vielfach sicher gestellten Thatsachen in offenem Widerspruch, woraus der denknothwendige Schluss sich ergibt, dass jene Hypothese falsch ist.

Diesem Beweise misst Riccioli „physisch-mathematische" Evidenz bei. Die von ihm neugebildete und sonst nicht übliche Bezeichnung begründet er damit, dass der Beweis nur aus physisch evidenten Experimenten und einer mathematisch aus der Coppernicanischen Hypothese abgeleiteten Folgerung bestehe.

Der Fehler dieses vermeintlich evidenten Beweises liegt da, wo behauptet wird, dass die Wucht des Aufschlagens der Geschwindigkeit des Steines im Weltraume entsprechen müsse. Dies wäre nur in dem Falle richtig, wenn die vom Stein getroffene Unterlage die Achsendrehung der Erde nicht mitmachte. In Wirklichkeit bewegt sich die Unterlage zugleich mit dem Aequator und dem fallenden Steine 1700 Fuss in der Secunde voran. Galilei hatte schon von vornherein (1632) die Lösung dieser Schwierigkeit gegeben, indem er wiederholt aufmerksam machte, dass „sobald die Bewegung gemeinsam ist, sie so gut wie nicht vorhanden ist".[1]) Der vom Mast eines Schiffes herabfallende Stein fällt thatsächlich mit der gleichen Wucht auf, erzeugt den gleichen Schall, dringt gleich tief in eine weiche Masse ein, ob nun das Schiff ruhig steht oder mit

[1]) Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme von Galileo Galilei, übersetzt von Emil Strauss. (Leipzig, Teubner 1891) S. 391 Randbemerkung, im Text ist die weitere Ausführung gegeben.

der grössten Geschwindigkeit dahinfährt, obgleich die Wege des Steines in beiden Fällen sehr bedeutend verschieden sein können.

Wir haben also hier einen Fall, wo für eine irrige Behauptung resp. für einen nichtigen Beweis Evidenz in Anspruch genommen wird. Die oben mitgetheilten üblichen Lösungen scheinen hier gänzlich zu versagen. Die Evidenz war von Riccioli nicht voreilig oder nur so nebenher und ohne die gehörige Achtsamkeit, sondern mit vollem Vorbedacht und nach langer Ueberlegung behauptet worden. Riccioli war ein Mann, dem hohe geistige Begabung und vielseitige Vorbildung gerade auch für diese besondere Streitfrage nicht abgesprochen werden kann. Er war 6 Jahre Professor der scholastischen Philosophie, dann 10 Jahre Professor der scholastischen Theologie gewesen. Vorher und während dieser Lehrthätigkeit hat er sich viel mit den astronomisch-philosophisch-theologischen Streitfragen jener Zeit befasst, wie er selbst erzählt. Nach jenen zwei Professuren lebte er eine lange Reihe von Jahren ganz der Astronomie. Er kannte als wohlgeschulter Philosoph alle Erfordernisse der Evidenz und einer richtigen Schlussfolgerung. Er hat dann auch die Schriften aller Freunde und Gegner der Coppernicanischen Hypothese eingehend studirt, Gründe und Gegengründe nach bestem Vermögen sorgfältig und wiederholt abgewogen. Das beweist reichlich sein grosses Sammelwerk *Almagestum novum* von 1651. Endlich musste ihm zweifelsohne auch die Fähigkeit zuerkannt werden, seiner Erkenntniss den richtigen Ausdruck zu geben.

Nach all dem scheint es ganz und gar nicht möglich, auf Riccioli einen der sonst üblichen Lösungsversuche anzuwenden. Versetzen wir uns, um richtig zu urtheilen, zurück in die Zeit, wo Riccioli das vorhin angeführte Werk schrieb, und die Sache nicht so geklärt war, wie sie es heute ist; würden wir es damals als eine unberechtigte Anmaassung erklärt haben, wenn er und seine Freunde jeden der Vorwürfe, die in jenen Lösungsversuchen liegen, mit Entrüstung zurückgewiesen hätten?

Wollte demungeachtet jemand behaupten, dass eine der früher angeführten Lösungen auch in dem vorliegenden Falle Anwendung finde, so müsste er zugleich auch genauer angeben, wie man in so gearteten Fällen zu der Zeit, wo sie eben vorliegen, uns nicht erst 100, 200 oder noch mehr Jahre später die wirkliche von einer nur behaupteten Evidenz unterscheiden könnte. Wenn heute z. B. jemand behauptet, dass der Ton in der tönenden Stimmgabel nicht blos ursächlich (als periodische Bewegung der Zinken) sondern wirklich als Ton, so wie wir ihn wahrnehmen, sich vorfinde, und wenn er für diese seine Behauptung Evidenz beansprucht, wie könnte da wohl sichergestellt werden, dass diese Evidenz wirklich vorhanden sei und nicht etwa blos behauptet werde? Was er immer zugunsten seiner Evidenz vorbringen möchte, das konnte seiner-

zeit auch für Riccioli's Evidenz angeführt werden und wurde wohl auch angeführt. Umgekehrt, was man heute immer über Riccioli's Evidenz sagen mag, um sie als eine Scheinevidenz zu erweisen, kann man das nicht ebensogut auch von der auf den Ton bezüglichen Evidenz, wenigstens als möglich behaupten? Sobald aber die Möglichkeit des Irrthums nicht klar ausgeschlossen werden kann, dann ist es auch schon um die Evidenz geschehen.

Die gleiche Schwierigkeit, die hier bezüglich Riccioli auseinandergesetzt wurde, könnte auch überhaupt bezüglich der von den Anticoppernicanern als evident ausgegebenen Beweise gegen die Achsendrehung der Erde, welche aus dem alten falschen Trägheitsbegriffe abgeleitet waren, vorgebracht werden. Der althergebrachte Trägheitsbegriff wurde bis auf Galilei herab gar nicht angezweifelt, und aus ihm folgte, wie jene Beweise zeigen, mit mathematisch strenger Folgerichtigkeit die Erdruhe. Denken wir uns von unserem heutigen Standpunkte weg in jene Zeit des Streites zurückversetzt, wäre der Vorwurf, dass die Anticoppernicaner ihre Beweise nicht überlegt und ohne ernste Prüfung hingenommen haben, dass die Evidenz nicht wirklich vorhanden war, sondern nur behauptet wurde, oder die von Seite der Philosophie verlangten Eigenschaften einer wahren Evidenz nicht hatte, wären diese und andere ähnliche Vorwürfe von den anticoppernicanischen Philosophen nicht als nackte Beleidigung mit Entrüstung zurückgewiesen worden?

Gegenüber dieser Schwierigkeit wird gesagt, dass es sich bei den Anticoppernicanern um das Sehen und Beurtheilen einer Bewegung im Raume handelte, und dass die örtliche Bewegung nicht *obiectum proprium* — so lautet der übliche Schulausdruck — der Gesichtswahrnehmung sei. Wenn hierbei Irrungen vorkommen und unrichtige Evidenzen behauptet werden, so soll dadurch das Kriterium der Evidenz nicht beeinträchtigt werden.

Es bleibe dahingestellt, ob mit dieser Antwort die Schwierigkeit in befriedigender Weise gelöst ist oder nicht, hervorgehoben soll aber werden, dass auch diese Lösung auf den früher dargelegten „evidenten" Beweis Riccioli's keine Anwendung finden kann. Riccioli beruft sich in seinem Beweise nicht auf Wahrnehmung einer örtlichen Bewegung, sondern auf eine Schallwahrnehmung, die doch gewiss *obiectum proprium* des Gehörsinnes ist, und auf eine mechanische Wirkung, das Bohren einer Vertiefung im weichen Lehm.

Nach all dem Gesagten scheint die Behauptung berechtigt, dass in dem vorgelegten Falle Riccioli's alle sonst üblichen Lösungsversuche versagen.

(A. Linsmeier S. J.)

Die Ueberwindung des mechanistischen Materialismus ist der Gegenstand eines interessanten Vortrages, welchen der Leipziger Professor Dr. W. Ostwald auf der 67. Versammlung deutscher Naturforscher (1895) in Lübeck hielt. Die Gaea[1]), welche denselben mittheilt, bemerkt dazu:

„In gewisser Beziehung ist dieser Vortrag der wichtigste von allen, die diesesmal in die Welt gesandt wurden, indem von der hohen Warte des Naturforscher-Tages mit klaren Worten gesagt und erwiesen wurde, dass die mechanistische Weltanschauung, welche gegenwärtig in der Naturwissenschaft gilt, indem allgemein das Bestreben herrscht, alles auf »Mechanik der Atome« zurückzuführen, unhaltbar ist. Es gehört der hohe Muth fester Ueberzeugung und die Gesinnungstüchtigkeit eines unabhängigen Charakters dazu, den wissenschaftlichen Materialismus als unhaltbar darzustellen vor einer Versammlung von Männern, die zum grossen Theil auf Grund dieser Hypothese zu wichtigen Resultaten gekommen sind."

„Es ist meine Absicht", begann der Redner, „meine Ueberzeugung dahin auszusprechen, dass diese so allgemein angenommene Auffassung unhaltbar ist; dass diese mechanistische Weltansicht den Zweck nicht erfüllt, für den sie ausgebildet worden ist; dass sie mit unzweifelhaften und allgemein bekannten und erkannten Wahrheiten in Widerspruch tritt. Der Schluss, der hieraus zu ziehen ist, kann keinem Zweifel unterliegen: die wissenschaftlich unhaltbare Anschauung muss aufgegeben und womöglich durch eine andere und bessere ersetzt werden. Auch die naturgemäss hier aufzuwerfende Frage, ob solch' eine andere und bessere Anschauung vorhanden ist, glaube ich bejahen zu sollen. Was ich zu sagen habe, wird sich demnach regelrecht in zwei Theile sondern lassen, den zerstörenden und den aufbauenden. Auch in diesem Falle ist Zerstören leichter als Aufbauen, und die Unzulänglichkeit der üblichen mechanistischen Ansicht wird leichter nachzuweisen sein, als die Zulänglichkeit der neuen, die ich als die energetische bezeichnen möchte.

„Es ist vielleicht nicht überflüssig, wenn ich von vornherein betone, dass es sich heute für mich ausschliesslich um eine naturwissenschaftliche Erörterung handelt. Ich sehe grundsätzlich und unbedingt ab von allen Schlüssen, welche aus diesem Ergebniss für andere, ethische und religiöse, Angelegenheiten gezogen werden können. Keinem zu Leid oder zu Liebe ist der Naturforscher verpflichtet, zu sagen, was er gefunden hat, und wir dürfen der Kraft der Wahrheit vertrauen, dass ehrliches Suchen nach ihr uns vielleicht vorübergehend, nie aber dauernd vom rechten Wege entfernen kann.

„Ich verkenne nicht, dass mein Unternehmen mich in Widerspruch versetzt mit der Ansicht von Männern, die Grosses in der Wissenschaft

[1]) Jahrg. 1895, 12. H. S. 720 ff.

geleistet haben, und zu denen wir alle bewundernd emporschauen. Mögen sie es mir nicht als Ueberhebung auslegen, wenn ich mich in einer so wichtigen Sache mit ihnen in Widerspruch setze.

„Um uns in der Unendlichkeit der Erscheinungswelt zurechtzufinden, bedienen wir uns immer und überall der gleichen wissenschaftlichen Methode. Wir stellen das Aehnliche zum Aehnlichen und suchen in der Mannigfaltigkeit das Gemeinsame. Auf diese Art wird die stufenweise Bewältigung der Unendlichkeit unserer Erscheinungswelt bewerkstelligt, und es entstehen in aufeinanderfolgender Entwickelung für diesen Zweck immer wirksamere Mittel der Zusammenfassung. Von dem blosen Verzeichniss gelangen wir zu dem System, von diesem zum Naturgesetz, und dessen allgemeinste Form verdichtet sich in den Allgemeinbegriff. Wir nehmen wahr, dass die Erscheinungen der thatsächlichen Welt, so unbegrenzt ihre Mannigfaltigkeit auch ist, doch nur ganz bestimmte und ausgezeichnete Einzelfälle der formell denkbaren Möglichkeiten darstellen. In der Bestimmung der wirklichen Fälle aus den möglichen besteht die Bedeutung der Naturgesetze, und die Gestalt, auf die sich alle zurückführen lassen, ist die Ermittelung einer Invariante, einer Grösse, die unveränderlich bleibt, wenn auch alle übrigen Bestimmungsstücke innerhalb der möglichen und durch das Gesetz ausgesprochenen Grenzen sich ändern.

„Eine solche Invariante von allgemeiner Bedeutung wurde in dem Begriff der Masse gefunden. Diese liefert nicht nur die Constanten der astronomischen Gesetze, sondern sie erweist sich nicht minder unveränderlich bei den chemischen Vorgängen. Dadurch erwies sich dieser Begriff als in hohem Maasse geeignet, zum Mittelpunkte der naturwissenschaftlichen Gesetzmässigkeit gemacht zu werden. Freilich war er an sich zu arm an Inhalt, um zur Darstellung der mannigfaltigen Erscheinungen dienen zu können, und musste deshalb entsprechend erweitert werden. Dies geschah, indem man mit jenem einfach mechanischen Begriffe die Reihe von Eigenschaften, die erfahrungsmässig mit der Masseneigenschaft verbunden sind und ihr proportional gehen, zusammenfliessen liess. So entstand der Begriff der Materie, in welchen man alles sammelte, was sinnfällig mit der Masse verbunden war und mit ihr zusammenblieb, wie das Gewicht, die Raumerfüllung, die chemischen Eigenschaften etc., und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Masse ging in das metaphysische Axiom von der Erhaltung der Materie über.

„Es ist wichtig, einzusehen, dass mit dieser Erweiterung eine Menge hypothetischer Elemente in den ursprünglich ganz hypothesenfreien Begriff aufgenommen wurde. Insbesondere musste im Lichte dieser Anschauung der chemische Vorgang entgegen dem Augenscheine so aufgefasst werden, dass keineswegs die von der chemischen Aenderung betroffene

Materie verschwindet, und an ihre Stelle neue mit neuen Eigenschaften tritt. Vielmehr verlangte die Ansicht die Annahme, dass, wenn auch beispielsweise alle sinnfälligen Eigenschaften des Eisens und des Sauerstoffs im Eisenoxyde verschwunden waren, Eisen und Sauerstoff in dem entstandenen Stoffe nichtsdestoweniger vorhanden seien und nur eben andere Eigenschaften angenommen hätten. Wir sind jetzt an eine solche Auffassung so gewöhnt, dass es uns schwer fällt, ihre Sonderbarkeit, ja Absurdität zu empfinden. Wenn wir uns aber überlegen, dass alles, was wir von einem bestimmten Stoffe wissen, die Kenntniss seiner Eigenschaften ist, so sehen wir, dass die Behauptung, es sei ein bestimmter Stoff zwar noch vorhanden, hätte aber keine von seinen Eigenschaften mehr, von einem reinen Nonsens nicht sehr weit entfernt ist. Thatsächlich dient uns diese rein formelle Annahme nur dazu, die allgemeinen Thatsachen der chemischen Vorgänge, insbesondere die stöchiometrischen Massengesetze, mit dem willkürlichen Begriffe einer an sich unveränderlichen Materie zu vereinigen.

„Aber auch mit dem so erweiterten Begriffe der Materie nebst den erforderlichen Nebenannahmen kann man die Gesammtheit der Erscheinungen nicht umfassen, nicht einmal im Anorganischen. Die Materie wird als etwas an sich Ruhendes, Unveränderliches gedacht; um mit diesem Begriffe die Darstellung der beständig sich verändernden Welt zu ermöglichen, muss er noch durch einen anderen, davon unabhängigen ergänzt werden, welcher diese Veränderlichkeit zum Ausdruck bringt. Ein solcher Begriff war auf das erfolgreichste von Galilei, dem Schöpfer der wissenschaftlichen Physik, ausgebildet worden: es war die Conception der Kraft, der constanten Bewegungsursache. Von welcher Tragweite dieser Begriff war, erwies sich dann durch Newton, der mit seiner Idee, dass die gleiche Kraft als Function der Entfernung zwischen den Himmelskörpern wirksam sei, die Gesammtheit der sichtbaren Sternenwelt wissenschaftlich erobert hatte. Was lag näher, als die Erwartung, dass die Theorie, die in so vollkommener Weise die Bewegungen der grossen Weltkörper darzustellen vermocht hatte, auch das rechte, ja einzige Mittel sein müsse, um auch die Vorgänge in der kleinen Welt der Atome der wissenschaftlichen Herrschaft zu unterwerfen? So entstand die mechanistische Auffassung der Natur, nach welcher alle Erscheinungen, zunächst der unbelebten Natur, in letzter Instanz auf nichts, als die Bewegung von Atomen nach gleichen Gesetzen, wie sie für die Himmelskörper erkannt worden waren, zurückzuführen sind. Dass diese Auffassung von dem Gebiete des Anorganischen alsbald auf das der belebten Natur übertragen wurde, war eine nothwendige Consequenz, nachdem einmal erkannt worden war, dass die gleichen Gesetze, welche dort gelten, auch hier ihre unverbrüchlichen Rechte in Anspruch nehmen. Ihren klassischen Ausdruck fand diese Weltanschauung in der Laplace'-schen

Idee der »Weltformel«, mittelst deren den mechanischen Gesetzen gemäss jedes vergangene und zukünftige Ereigniss auf dem Wege strengster Analyse sollte abgeleitet werden können. Es sollte dazu ein Geist erforderlich sein, der zwar dem menschlichen weit überlegen, ihm aber doch wesensgleich und nicht grundsätzlich von ihm verschieden wäre.

„Man bemerkt gewöhnlich nicht, in welch' ausserordentlich hohem Maasse diese allgemein verbreitete Ansicht hypothetisch, ja metaphysisch ist; man ist im Gegentheil gewöhnt, sie als das Maximum von exacter Formulirung der thatsächlichen Verhältnisse anzusehen. Dem gegenüber muss betont werden, dass eine Bestätigung der aus dieser Theorie fliessenden Consequenz, dass alle die nichtmechanischen Vorgänge, wie die der Wärme, der Strahlung, der Elektricität, des Magnetismus, des Chemismus, thatsächlich mechanische seien, auch in keinem einzigen Falle erbracht worden ist. Es ist keinem einzigen dieser Fälle gelungen, die thatsächlichen Verhältnisse durch ein entsprechendes mechanisches System so darzustellen, dass kein Rest übrig blieb. Zwar für zahlreiche Einzelerscheinungen hat man mit mehr oder weniger Erfolg die mechanischen Bilder geben können; wenn man aber versucht hat, die Gesammtheit der auf einem Gebiete bekannten Thatsachen mittels eines solchen mechanischen Bildes vollständig darzustellen, so hat sich immer und ausnahmelos ergeben, dass an irgend einer Stelle zwischen dem wirklichen Verhalten der Erscheinungen und dem, welches das mechanische Bild erwarten liess, ein unlöslicher Widerspruch vorhanden war.

„Ein ausgezeichnetes Beispiel für diese Verhältnisse bietet die Geschichte der optischen Theorien. So lange die gesammte Optik nicht mehr als die Erscheinungen der Spiegelung und Brechung umfasste, war ihre Darstellung durch das von Newton aufgestellte mechanische Schema möglich, nach welchem das Licht aus kleinen Theilchen bestehen sollte, die, von dem leuchtenden Körper geradlinig ausgeschleudert, nach den Gesetzen bewegter und vollkommen elastischer Massen sich verhielten. Dass eine andere mechanische Ansicht, die von Huygens und Euler vertretene Schwingungstheorie, in dieser Beziehung genau so viel leistete, konnte zwar gegen die Alleingültigkeit der ersten Ansicht misstrauisch machen, vermochte ihr aber die Herrschaft nicht zu rauben. Als dann die Erscheinungen der Interferenz und Polarisation entdeckt wurden, erwies sich das mechanische Bild Newton's als ganz ungeeignet, und das andere, die Schwingungstheorie, galt als erwiesen, da aus deren Voraussetzungen wenigstens die Hauptsachen der neuen Gebiete ableitbar waren.

„Auch das Leben der Schwingungstheorie als einer mechanischen Theorie ist ein begrenztes gewesen, denn in unseren Tagen ist sie ohne Sang und Klang zu Grabe getragen und von der elektromagnetischen

Lichttheorie abgelöst worden. Secirt man den Leichnam, so tritt die Todesursache deutlich zu Tage: auch sie ist an ihren mechanischen Bestandtheilen zu grunde gegangen. Der hypothetische Aether, dem man die Aufgabe zu schwingen auferlegte, musste diese unter ganz besonders schwierigen Bedingungen erfüllen. Denn die Polarisationserscheinungen verlangten unbedingt, dass die Schwingungen transversale sein mussten; solche setzen aber einen starren Körper voraus, und die Rechnungen Lord Kelvin's haben schliesslich ergeben, dass ein Medium mit solchen Eigenschaften, wie sie der Aether haben müsste, überhaupt nicht stabil ist, also, wie daraus unvermeidlich zu schliessen ist, keine physische Existenz haben kann. Wohl um der jetzt angenommenen elektromagnetischen Lichttheorie ein gleiches Schicksal zu ersparen, hat der unvergessliche Hertz, dem diese Theorie so viel verdankt, ausdrücklich darauf verzichtet, in ihr etwas anderes zu sehen, als ein System von sechs Differentialgleichungen. Dieser Schlusspunkt der Entwickelung spricht viel eindringlicher, als ich es irgend könnte, gegen die Erspriesslichkeit der früher eingehaltenen theoretischen Wege im mechanistischen Gebiete."

Letztere Bemerkungen Ostwald's sind zum mindesten irreführend. Dass die mechanische Erklärung des Lichtes durch die Entdeckungen Hertz' nicht zu Grabe getragen worden ist, und jedenfalls Hertz selbst dieser Ansicht nicht war, beweist ein aus seinem Nachlasse veröffentlichtes Werk, in welchem die Galilei-Newton'sche Mechanik dahin modificirt wird, dass er aus deren vier Grundbegriffen: Raum, Zeit, Masse, Kraft gerade den letzteren eliminirt und alles Naturgeschehen auf Bewegung, Masse und geometrische Verhältnisse zurückführt. Er wird darum von dem Energetiker G. Helm heftig gerade wegen seiner Mechanik angegriffen.[1])

Ostwald fährt fort:

„Das Ergebniss unserer bisherigen Betrachtungen ist zunächst ein rein negatives: wir haben gelernt, wie es nicht zu machen ist, und es erscheint von geringem Nutzen, solche verneinende Resultate vorzuführen. Indessen dürfen wir schon hier einen Gewinn verzeichnen, der vielen nicht werthlos erscheinen wird. Wir finden auf unserem Wege die Möglichkeit, eine Ansicht kritisch zu beseitigen, welche ihrerzeit ein nicht geringes Aufsehen und vielen der Betheiligten eine grosse Sorge gemacht hat. Ich meine die weitbekannten Darlegungen, welche der berühmte Physiologe der Berliner Universität, Emil du Bois-Reymond, zuerst vor 23 Jahren gelegentlich der Leipziger Naturforscherversammlung und später in einigen weiteren, viel gelesenen Schriften bezüglich der Aussichten unserer zukünftigen Naturerkenntniss gemacht hat, und welche in dem viel commentirten *ignorabimus* gipfeln. In dem langen Streite, welcher sich an diese Rede geknüpft hat, ist, soviel ich sehen kann, du Bois-Reymond allen Angriffen gegenüber sachlich der Sieger ge-

[1]) Vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. v. R. Avenarius. 1895. 3. Heft S. 257 ff.

blieben, denn alle seine Gegner sind von derselben Grundlage ausgegangen, aus der er sein *ignorabimus* folgerte, und seine Schlüsse stehen ebenso sicher da, wie jene Grundlage. Diese Grundlage, welche inzwischen von keinem in Frage gestellt worden war, ist die mechanistische Weltanschauung, die Annahme, dass die Auflösung der Erscheinungen in ein System bewegter Massenpunkte, das letzte Ziel ist, welches die Naturerklärung erreichen könne. Fällt aber diese Grundlage, und wir haben gesehen, dass sie fallen muss, so fällt mit ihr auch das *ignorabimus*, und die Wissenschaft hat wieder freie Bahn.

„Wenn ich nach meinen Erfahrungen urtheilen soll, so hat kaum ein Naturforscher ernsthaft an das *ignorabimus* geglaubt, wenn man sich auch nicht veranschaulicht hat, in welchem Punkte das Unhaltbare in jenem Schlusse gelegen hat.

„Was hier der Anschaulichkeit wegen inbezug auf jene besonderen Erörterungen dargelegt worden ist, gilt aber beträchtlich weiter: die Beseitigung der mechanistischen Weltconstruction trifft die Grundlage der gesammten materialistischen Weltauffassung, dies Wort im wissenschaftlichen Sinne genommen. Erscheint es als ein vergebliches, bei jedem einzelnen ernsthaften Versuche kläglich gescheitertes Unternehmen, die bekannten physikalischen Erscheinungen mechanisch zu deuten, so ist der Schluss unabweisbar, dass dies um so weniger bei den unvergleichlich viel verwickelteren Erscheinungen des organischen Lebens gelingen kann. Die gleichen principiellen Widersprüche machen sich auch hier geltend, und die Behauptung, alle Naturerscheinungen liessen sich in letzter Linie auf mechanische zurückführen, darf nicht einmal als eine brauchbare Arbeitshypothese bezeichnet werden: sie ist ein bloser Irrthum.

„Am deutlichsten tritt dieser Irrthum gegenüber der folgenden Thatsache in die Erscheinung. Die mechanischen Gleichungen haben alle die Eigenschaft, dass sie die Vertauschung des Zeichens der Zeitgrösse gestatten. Das heisst, die theoretisch vollkommenen mechanischen Vorgänge können ebenso gut vorwärts, wie rückwärts verlaufen. In einer rein mechanischen Welt gäbe es daher kein Früher und Später im Sinne unserer Welt; es könnte der Baum wieder zum Reis und zum Samenkorn werden, der Schmetterling sich in die Raupe, der Greis in ein Kind verwandeln. Für die Thatsache, dass dies nicht stattfindet, hat die mechanistische Weltauffassung keine Erklärung und kann wegen der eben erwähnten Eigenschaft der mechanischen Gleichungen auch keine haben. Die thatsächliche Nichtumkehrbarkeit der wirklichen Naturerscheinungen beweist also das Vorhandensein von Vorgängen, welche durch mechanische Gleichungen nicht darstellbar sind, und damit ist das Urtheil des wissenschaftlichen Materialismus gesprochen."

Diese letzte Bemerkung, insofern sie auf rein mathematischem Standpunkte sich bewegt, halten wir nicht durchschlagend gegen die mecha-

nische Naturauffassung: sie beweist allerdings, dass es eine eindeutige mathematische Formel für den Weltgang, wie sie Laplace und du Bois-Reymond in Aussicht stellten, nicht geben kann. In die abstracte Gleichung müssen bestimmte positive Daten, ein bestimmter Ausgangszeitpunkt, insbesondere ein bestimmter Anfangszustand der Weltelemente eingesetzt werden, um ein zukünftiges oder gegenwärtiges oder vergangenes Ereigniss zu bestimmen. Aber daraus folgt nicht, dass der mechanische Naturprocess selbst unbestimmt gelassen: die Mechanisten bestimmen ihn ja durch den wirklichen Causalzusammenhang der mechanischen Wirkungen der Atome. Auch die Formeln für Sonnen- und Mondfinsternisse leiden an der genannten Mehrdeutigkeit: die Zeit des Eintritts kann nach ihnen in der Zukunft oder in der Vergangenheit liegen, aber nachdem der Ausgangspunkt bestimmt ist, schwindet die Vieldeutigkeit; jedenfalls stösst diese Vieldeutigkeit der Formel die astronomische Erklärung der Finsternisse nicht um. Es muss darum vielmehr gegen den Materialismus betont werden, dass auch sachlich in den Atomen und ihren Kräften nicht der mindeste Grund für den jetzigen gesetz- und zweckmässigen Causalzusammenhang und wirklichen Naturverlauf gegeben ist. In ihnen liegt nicht der mindeste Grund, dass das Samenkorn zum Baum, die Raupe zum Schmetterling, das Kind zum Manne wird. Unbeschadet des Wesens der Atome und ihrer Kräfte könnten nicht nur die entgegengesetzten Processe, sondern unzählige andere, höchst unzweckmässige Naturabläufe stattfinden. Also kann durch sie allein der gegenwärtige gesetz- und zweckmässige Naturgang nicht erklärt werden: und diese Bemerkung trifft auch die neue Weltanschauung, welche Ostwald an die Stelle der mechanistischen setzen will, nämlich die energetische.

„Was erfahren wir denn von der physischen Welt? Offenbar nur das, was uns unsere Sinneswerkzeuge davon zukommen lassen. Welches ist aber die Bedingung, damit eines dieser Werkzeuge sich bethätigt? Wir mögen die Sache wenden wie wir wollen, wir finden nichts Gemeinsames als das, die Sinneswerkzeuge reagiren auf Energieunterschiede zwischen ihnen und der Umgebung. In einer Welt, deren Temperatur überall die unseres Körpers wäre, würden wir auf keine Weise etwas von der Wärme erfahren können, ebenso wie wir keinerlei Empfindung von dem constanten Atmosphärendrucke haben, unter dem wir leben, erst wenn wir Räume anderen Druckes herstellen, gelangen wir zu seiner Kenntniss.

„Dies werden Sie zuzugeben bereit sein. Aber Sie werden nicht auf die Materie daneben verzichten wollen, denn die Energie muss doch einen Träger haben. Ich aber frage dagegen: warum? Wenn wir alles, was wir von der Aussenwelt erfahren, deren Energieverhältnisse sind, welchen Grund haben wir, in eben dieser Aussenwelt etwas anzu-

nehmen, wovon wir nie etwas erfahren haben? Ja man hat mir geantwortet, die Energie ist doch nur etwas Gedachtes, ein Abstractum, während die Materie das wirkliche ist! Ich erwidere: Umgekehrt, die Materie ist ein Gedankending, das wir uns, ziemlich unvollkommen, construirt haben, um das dauernde im Wechsel der Erscheinungen darzustellen. Nun wir zu begreifen anfangen, dass das Wirkliche, d. h. das was auf uns wirkt, nur die Energie ist, haben wir zu prüfen, in welchem Verhältniss die beiden Begriffe stehen, und das Ergebniss wird sein, dass das Prädicat der Realität nur der Energie zugesprochen werden kann."

Man sieht, der Redner thut mit seiner neuen Auffassung im Grunde nichts anderes, als dass er den alten Dynamismus auf die moderne Energetik anwendet; in der That sind seine angeführten Argumente für die ausschliessliche Realität der Kraft ganz dieselben, welche auch die philosophischen Dynamisten (z. B. sehr eingehend Ulrici) vorzubringen pflegen. Es springt aber sofort in die Augen, wie bedenklich selbst für die Naturforschung der dabei aufgestellte Grundsatz sich erweist: nur das ist real, was wir beobachten, was auf unsere Sinne wirkt. Ist denn die Kraft oder die Energie schon beobachtet worden? Ist nicht auch sie etwas Gedachtes, ein Abstractum? Sie ist ebenso vom Verstande auf Grund der Erscheinungen gedacht, wie die Materie. Der Gedankenprocess ist für beide Begriffe derselbe: Es kann keine Veränderung geben, ohne eine sie bewirkende Kraft oder Energie; es kann keine Thätigkeit ohne einen Thätigen, keine Erscheinung ohne ein Erscheinendes, die Substanz, keine materielle Thätigkeit und Erscheinung ohne Materie sein. Materie ist also zwar ein „Abstractum", ein Gedankending in dem Sinne, als es für sich und in sich nicht beobachtet werden kann, wir müssen sie aber mit Nothwendigkeit denken, ebenso wie die Kraft und die Energie.

Auf eine andere Schwäche dieser energetischen Weltauffassung haben wir schon hingewiesen: sie erklärt ebensowenig die ideale Seite der Welt, die sich objectiv in der Weltordnung und subjectiv im Menschengeiste nicht weniger als die materielle Seite aufdrängt. Doch hat Ostwald diese Lücke seiner Weltauffassung nicht ganz übersehen. Er schliesst:

„Eine schliessliche Frage möchte ich aufzuwerfen nicht unterlassen: Ist die Energie, so nothwendig und nützlich sie auch zum Verständniss der Natur ist, auch zureichend für diesen Zweck? Oder gibt es Erscheinungen, welche durch die bisher bekannten Gesetze der Energie nicht vollständig dargestellt werden können?"

Und diese Frage beantwortet er mit einem entschiedenen Nein.

„So immens die Vorzüge sind, welche die energetische Weltauffassung vor der mechanistischen oder materialistischen hat, so lassen sich schon jetzt, wie mir scheint, einige Punkte bezeichnen, welche durch

die bekannten Hauptsätze der Energetik nicht gedeckt werden, und welche daher auf das Vorhandensein von Principien hinweisen, die über diese hinausgehen. Die Energetik wird neben diesen neuen Sätzen bestehen bleiben. Nur wird sie künftig nicht, wie wir sie heute noch ansehen müssen, das umfassendste Princip für die Bewältigung der natürlichen Erscheinungen sein, sondern wird voraussichtlich als ein besonderer Fall noch allgemeinerer Verhältnisse erscheinen, von deren Form wir zur Zeit allerdings kaum eine Ahnung haben können."

Nun, diese Bescheidung berührt sehr wohlthuend gegenüber den anmaassenden Versicherungen der meisten materialistischen Mechanisten: indes lässt auch die mechanische Naturauffassung eine solche Einschränkung zu. Wenn man die Mechanik der Atome nur als untergeordnetes Glied einer allgemeineren, höheren, insbesondere idealen, geistigen Ordnung ansieht, kann sie die von Ostwald gegen sie erhobenen Bedenken wohl von sich abweisen. Und wenn man nun erfährt, dass Ostwald die Willensfreiheit durch chemische Energie erklären will, so muss man seinen Materialismus nicht minder verderblich wie den der Mechanisten erklären.

Als einen besonderen Vorzug dieser neuen Naturauffassung bezeichnet es der Vf., dass sie hypothesenfrei sei, sich nur mit Realitäten befasse und der Forderung Kirchhoff's, die sog. Naturerklärung durch die Beschreibung der Erscheinungen zu ersetzen, entspreche. In dieser Auffassung trifft er auffallend mit W. Dilthey zusammen, der gleichfalls die erklärende Psychologie durch eine beschreibende ersetzt wissen will.[1]) Letzterem weist H. Ebbinghaus treffend nach: „Die beschreibende Psychologie erkennt gleichfalls an, dass das Gegebene klaffende Lücken aufweist, deren Ausfüllung dringende Bedürfnisse unseres Denkens gebieten. Indem sie aber die Ausfüllung unternimmt, verfährt sie ganz wie die erklärende Psychologie"![2]) Ganz dasselbe gilt auch von der angeblichen energetischen Naturbeschreibung. Ohne Erklärung, ohne Zurückführung des Gegebenen auf höhere, allgemeinere Ursachen haben wir ja keine Wissenschaft, in unserem Falle keine Naturwissenschaft, sondern blose Naturkunde.

[1]) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsbericht d. Berl. Akad. d. Wissensch. vom 20. Dec. 1894. Ausg. am 31. Jan. 1895. — [2]) Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane 1895, 3. u. 4. Heft. S. 161.

Erklärung.

Von der Fortsetzung der im Jahrgang 1894 dieser Zeitschrift begonnenen Abhandlung von J. Reitz: „Die Aristotelische Materialursache" wurde Abstand genommen, da eine auffallende Uebereinstimmung derselben mit Prof. Bäumker's „Problem der Materie in der Griechischen Philosophie" sich herausgestellt hat.

Die Redaction.

Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen?

Von Victor Cathrein S. J. in Valkenburg (Holland).

Es ist in neuerer Zeit wieder die Behauptung aufgestellt worden, sittlich gut oder sittlich bös sei eine Handlung insofern sie das letzte Ziel des Menschen fördere oder hindere (prout ad finem ultimum promovendum vel impediendum valet). Dementsprechend wird die sittliche Gutheit geradezu definirt als die Beziehung der Handlung zum letzten Ziele, und es ist nur eine nothwendige Folgerung, wenn das letzte Ziel als die eigentliche und letzte objective Norm des sittlich Guten und Bösen bezeichnet wird.

Wenn diese Ansicht nur besagen wollte, jede sittlich gute Handlung fördere thatsächlich das letzte Ziel des Menschen (wenigstens die Verherrlichung Gottes), und jede sittlich schlechte Handlung hindere dasselbe, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Denn thatsächlich ist alles sittlich Böse von Gott verboten und kann somit nicht verübt werden, ohne dass man ihn beleidige und sich irgendwie von seinem Endziele abwende. Ebenso ist alles sittlich Gute von Gott geboten oder wenigstens angerathen und verhilft somit dem Menschen irgendwie zu seinem Ziele.

Ja, wenn wir sogar von jedem Gebot oder Verbot Gottes absehen und blos jene unvollkommene sittliche Gutheit und Schlechtheit in's Auge fassen, die begrifflich schon vor jedem Gebot oder Verbot in vielen Handlungen anerkannt werden muss, so ist wahr, dass jede gute Handlung die Ehre Gottes fördert, jede böse sie hindert, weil sie den Menschen, das Ebenbild Gottes, vervollkommnet oder verunstaltet.

Also nicht das ist die Frage, ob thatsächlich alle sittlich guten und bösen Handlungen das Endziel fördern oder hindern, und somit das Endziel des Menschen eine materiale Norm des sittlich Guten

sein könne, sondern ob die sittliche Gutheit und Schlechtheit formell und ihrem innersten Wesen nach darin bestehe, dass dieselbe das Endziel fördert oder hindert. Und in diesem Sinne muss unseres Erachtens die Frage entschieden verneint werden. Ein näheres Eingehen auf dieselbe wird hoffentlich etwas zur Klärung der Begriffe des sittlich Guten und Bösen beitragen.

1. Eine Handlung soll formell insofern sittlich gut sein als sie das Endziel des Menschen fördert? Wer dieses behauptet, muss nothwendig den wesentlichen Unterschied zwischen dem nützlichen Guten und dem sittlich Guten (*bonum utile et honestum*) fallen lassen

In der That, eine Handlung sittlich gut nennen, weil und insofern sie das Endziel fördert oder zu demselben hinführt, heisst doch wohl behaupten, die sittliche Gutheit der Handlung bestehe formell in ihrer Nützlichkeit inbezug auf das Endziel. Dann gehört aber das sittlich Gute (*bonum honestum*) zum nützlichen Guten, es ist eine Art des nützlichen Guten, und folglich wird die bekannte Dreitheilung des Guten in das *bonum honestum, delectabile, utile* unhaltbar. Höchstens könnte man nach dieser Ansicht das Gute zuerst eintheilen in das *bonum delectabile* und *bonum utile,* und dann das *bonum utile* unterabtheilen in das *bonum utile ad ultimum finem* und das *bonum utile ad alios fines.*

Diese Folgerung ist aber völlig unannehmbar, und zwar schon aus Rücksicht auf die Auctorität. Uns ist kein einziger katholischer Philosoph oder Theologe von Bedeutung bekannt, der nicht mit Aristoteles und Thomas das Gute eintheilte in das *honestum, delectabile* und *utile.* Der hl. Thomas bemerkt noch bei der Besprechung dieser Dreitheilung [1]), der Begriff des Guten komme zuerst (*per prius*) dem *bonum honestum* zu, an zweiter Stelle dem *bonum delectabile* und an letzter dem *bonum utile.*

Aber auch innere Gründe verbieten, das sittlich Gute als eine Art des nützlichen Guten aufzufassen. Das Nützliche als solches ist sittlich indifferent oder, wie die Theologen dasselbe ausdrücken, *utile de se non specificat.* Es wird sittlich gut oder schlecht, je nach der Beschaffenheit des Zieles, zu dem es verhilft.

Nun könnte man sagen, das Endziel des Menschen sei nothwendig sittlich gut, also sei auch jede Handlung sittlich gut, welche dasselbe befördere. Aber mit dieser Antwort schlagen sich die Gegner selbst. Gewiss das Endziel ist sittlich gut, allein die Gegner können

[1]) Summa theol. 1. p. q. 5. a. 6. ad 3.

das nicht behaupten, ohne ihre eigene Ansicht aufzugeben. Denn besteht die sittliche Gutheit formell in der Nützlichkeit inbezug auf das letzte Ziel, so kann man dieses selbst nicht sittlich gut nennen. Der hl. Thomas lehrt, alle sittlich guten Dinge seien auch nützlich mit Ausnahme des letzten und höchsten, welches das Ziel aller Ziele bilde.[1])

Also das höchste Ziel gehört nach dem hl. Lehrer zu den *bona honesta*, obwohl es nicht als Mittel, sondern nur um seiner selbst willen begehrt werden darf. Folglich ist die Behauptung unrichtig, die sittliche Gutheit bestehe in der Nützlichkeit inbezug auf das Endziel. Man muss also einen anderen Begriff des sittlich Guten aufstellen.

Dieser Begriff ist glücklicherweise auch schon längst gefunden. Sittlich gut ist, was dem Menschen als Menschen (*in quantum est homo*) d. h. insofern er ein vernünftiges Wesen, angemessen oder geziemend ist (quod naturae rationali ut tali conveniens seu decens est). So definiren die Philosophen und Theologen von jeher das sittlich Gute, wenn sie den Unterschied zwischen dem *bonum honestum*, *delectabile* und *utile* erklären. Wir werden weiter unten einige Zeugnisse anführen. Zuvor wollen wir aber noch von einer anderen Seite zeigen, dass die sittliche Gutheit nicht in der Nützlichkeit inbezug auf das Endziel bestehen kann.

2. Das sittlich Gute ist eine Art des Guten überhaupt, also muss seine Definition zunächst dasjenige enthalten, was dem sittlich Guten mit dem nützlichen und dem angenehmen Guten gemeinsam ist (den Gattungsbegriff), und dann demselben den Artunterschied (die *differentia specifica*) hinzufügen.[2])

Welches ist nun der Gattungsbegriff oder allgemeine Begriff des Guten? Gut ist, antworten alle Lehrbücher, was einem Wesen irgendwie angemessen ist oder entspricht oder convenirt (*bonum est quod est alicui cōnveniens*). Allerdings definirt der hl. Thomas das Gute sehr häufig als das, was alle begehren (*quod omnia appetunt*); aber er selbst bemerkt, diese Definition bezeichne die erste und eigentliche Wirkung des Guten. Deshalb nennt er das Gute an vielen

[1]) In 2. dist. 21. q. 1. a. 3: „In omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum cupiendum est." — [2]) Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken, dass wir die Ausdrücke ‚Gattung' und ‚Art' im weiteren Sinne nehmen. Das *bonum honestum*, *delectabile* und *utile* kommen nur analog in demselben Begriff zusammen.

anderen Stellen das Angemessene und theilt das *bonum per se appetibile* ein in das *bonum conveniens secundum rationem* und *bonum conveniens secundum sensum.*

Dieser Gattungsbegriff des Guten muss sich nun in der Definition des sittlich Guten wiederfinden und durch den Artunterschied näher bestimmt werden; mit anderen Worten, das sittlich Gute muss eine bestimmte Art des dem Menschen convenirenden Guten sein. Daher definiren denn auch die Theologen und Philosophen das sittlich Gute inbezug auf den Menschen: *quod convenit naturae rationali ut tali* oder: *quod ei convenit secundum rationem.*

Was thun dagegen die Gegner? Sie definiren das Gute überhaupt als das Convenirende und dann das sittlich Gute als das, was dem Menschen zum Endziele verhilft. Hier haben wir zwei ganz disparate Begriffe, die in keinem gemeinsamen Begriff übereinkommen.

Vielleicht werden uns die Gegner sagen, ihre Ansicht sei eigentlich die folgende: sittlich gut ist, was dem Menschen inbezug auf sein Endziel entspricht oder angemessen ist. Aber damit geben sie ihre Begriffsbestimmung auf und schieben derselben eine ganz andere unter, denn die Nützlichkeit einer Handlung und ihre Angemessenheit mit der Natur des Handelnden sind zwei vollständig verschiedene Begriffe. Und gibt man einmal zu, die sittliche Gutheit einer Handlung bestehe in ihrer Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen, so muss man auch zugeben, dass nicht das Endziel, sondern die Natur des Menschen die Norm des sittlich Guten ist. Denn was dem Menschen angemessen sei, muss nicht nach der Beziehung der Handlung zum Endziel, sondern nach ihrer Beziehung zur Natur des Menschen bestimmt werden. Muss sich doch selbst das Endziel nach der Natur, und nicht die Natur nach dem Endziel richten. Das Endziel aller Dinge ist ja dasselbe, es ist Gott. Warum ist trotzdem dieses Endziel für die verschiedenen Wesen so verschiedenartig? Weil eben die Natur der Dinge verschieden ist.

3. Wir haben oben mit dem hl. Thomas das Ziel aller Ziele, d. h. Gott, zu den *honesta* gerechnet. Er ist das einzige *bonum honestum*, das nicht zugleich als *bonum utile* begehrt werden darf. Hiergegen könnte man uns einwenden, die Behauptung, die sittliche Gutheit bestehe in der Nützlichkeit inbezug auf das Endziel, gelte nur für die menschlichen Handlungen, nicht aber für andere Dinge, die man etwa noch sittlich gut und bös nennen könne.

Allein mit dieser Antwort verwickeln sich unsere Gegner in eine neue Schwierigkeit. Sie müssen nämlich eingestehen, dass ihre Ansicht ungenügend ist, weil sie die objective Gutheit (*bonitas* oder *honestas obiecti, bonitas obiectiva*) nicht zu erklären vermag.

Es ist eine allgemeine Lehre der Theologen, dass alle Handlungen des Menschen ihren moralischen Werth vom Willen haben; also gut oder bös sind, je nachdem der Wille, von dem sie ausgehen, gut oder bös ist. Fragen wir nun weiter, was den Willen gut oder bös mache, so antworten alle: der Gegenstand (*obiectum*). Ist der Gegenstand gut, so wird der Willensact gut; ist derselbe schlecht, so wird auch der Willensact schlecht. „Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti", sagt der hl. Thomas [1]), und wiederum: „Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum." [2])

Worin besteht nun diese *bonitas voliti* oder die *bonitas obiectiva?* Das ist die Kernfrage bei Bestimmung der sittlichen Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen. Es würde wahrscheinlich in der Frage nach dem Wesen des sittlich Guten viel mehr Klarheit herrschen, wenn man mit dem hl. Thomas und den älteren grossen Theologen die *bonitas obiectiva* immer genau unterschieden hätte von der *bonitas subiectiva* oder *formalis*: die Ansicht, die sittliche Gutheit bestehe in der Nützlichkeit inbezug auf das Endziel, wäre jedenfalls nie aufgekommen.

In der That, ich frage, warum ist der Act der Liebe Gottes sittlich gut? Die Antwort muss lauten, weil der Gegenstand dieses Actes: Gott selbst, das Ziel aller Ziele, ein sittlich guter ist. Warum ist aber Gott ein sittlich guter Gegenstand für die Liebe des Menschen? Die Gegner müssen, wenn sie ihrer Ansicht treu bleiben wollen, antworten: weil er das Endziel des Menschen fördert, eine Antwort, die einer Widerlegung nicht bedarf. Denn darnach wäre ja Gott nur deshalb dem Menschen der Liebe werth, weil er ihm zum Endziele verhilft. Vielleicht könnte man noch antworten, Gott sei ein sittlich guter Gegenstand für die menschliche Liebe, weil er vom Menschen gut geliebt werden kann.' Aber mit dieser Antwort bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreis. Zuerst wird die Liebe Gottes gut genannt, weil Gott gut ist, nachher wird Gott gut genannt, weil die Liebe zu ihm gut ist.[3])

[1]) 1. 2. q. 19. a. 7. — [2]) Ibid. ad 3. — [3]) Mit Recht sagt Suarez (De bonitat. et malit. act. hum. disput. 2. sect. 1. n. 6): „Deus est obiectum per se

Wir fragen also wieder, warum ist Gott für die Liebe des Menschen ein sittlich gutes Object? Die Antwort kann nur lauten: weil Gott, das höchste, unendliche Gut und Endziel aller Dinge, ein angemessenes, geziemendes, entsprechendes Object der Liebe des vernünftigen Geschöpfes ist. Unmittelbare Norm jedes Wesens ist seine Natur. Denn ein jedes Wesen strebt nach der Thätigkeit, die seiner specifischen Natur convenirt. Die Norm des Menschen ist also die vernünftige Natur, und gut ist dieser Natur alles, was ihr nach allen ihren Beziehungen zu Gott, ihrem Endziel, zu sich selbst und zu anderen Geschöpfen entspricht und geziemt.

In doppelter Weise kann nun der vernünftigen Natur des Menschen etwas nach allen diesen Beziehungen angemessen sein oder entsprechen: als Object und als Handlung, und dementsprechend unterscheidet man eine doppelte Gutheit: die objective und formelle (*bonitas obiectiva et bonitas formalis*). Die objective Gutheit kommt auch den menschlichen Handlungen zu, aber ausserdem vielen Dingen, welche keine menschlichen Handlungen sind. So ist das Leben, der Besitz der Vernunft, ein guter geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe, ebenso das Almosen, die Würde, die der Mensch als vernünftiges Wesen besitzt, die Tugend usw. Die formelle Gutheit dagegen kommt blos den freien Handlungen zu. Die objective Gutheit ist von der Existenz der Dinge unabhängig; sie braucht blos von der Vernunft erkannt zu werden; die formelle, subjective Gutheit dagegen hängt vom freien Willen ab und wird erst dann wirklich, wenn der Wille sich frei inbezug auf ein gutes Object bethätigt.

Wenden wir das Gesagte auf Gott an, so besteht die objective Gutheit Gottes für den Menschen darin, dass er diesem ein angemessenes, geziemendes oder proportionirtes Object ist. Hören wir Suarez. Nachdem er erklärt hat, die *honestas obiectiva* bestehe nicht in der blosen Vollkommenheit eines Dinges in sich, fährt er also fort:

„Requirit ergo (bonum honestum obiectivum) aliquam convenientiam cum natura hominis: unde fit ut ipsum esse divinum si obiiciatur homini ut sibi appetendum, non habeat rationem obiecti honesti, quia est quid homini

amabile ab homine rectissimo amore; non est autem ita amabilis Deus, quia amor, qui in ipsum tendit, rectus est, sed e contrario: quia Deus de se ita bonus est et ita amabilis, ideo amor, qui tendit in illum sub hac ratione, rectus est: ergo haec bonitas obiectiva supponitur in ipso Deo, neque convenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis."

improportionatum; si vero proponatur ut amandum Deo, sit obiectum honestissimum et proportionatum homini; ergo hoc honestum ut tale est, requirit formaliter convenientiam et proportionem cum natura rationali.[1])

Und wiederum an einer anderen Stelle:

„Deus aliter est bonum et finis hominis, et aliter lapidis, quia in eo est alia capacitas quam sit in lapide. Quod ergo Deus sit homini conveniens, significat in Deo perfectionem et connotat in homine capacitatem . . .; illud ergo obiectum honestum est tale, quale exigit dignitas seu capacitas naturae humanae secundum propriam inclinationem rationalem"[2])

4. Wie unzulässig es ist, eine Handlung formell deshalb gut zu nennen, weil sie das Endziel fördert, ergibt sich weiterhin aus der Erwägung, dass man auch inbezug auf Gott von sittlich Gut und sittlich Bös reden kann, dass man also einen Begriff des sittlich Guten aufstellen muss, der sich irgendwie auf Gott anwenden lässt.

Gott ist unendlich heilig, d. h. sein Wille stimmt nothwendig mit der ewigen und höchsten Norm des Guten und Rechten überein. Er kann nicht lügen, seinen Versprechungen untreu werden, er kann auch nicht dem Menschen befehlen, zu sündigen, Gott zu lästern; ja er muss ihm dies nothwendig verbieten. Dagegen kann Gott sich freigebig den Geschöpfen mittheilen, er kann Mensch werden, sich erbarmen, das Gute belohnen, das Böse bestrafen, er kann nicht grausam sein, wohl aber langmüthig und milde usw.

Welches ist nun die Norm, nach der sich der hl. Wille Gottes richtet, ja richten muss? Warum kann Gott nicht lügen? Die Gegner können höchstens antworten, weil die Lüge das Endziel, die Ehre Gottes hindert. Aber wir fragen, woher weiss ich, dass Gott in allem seine Ehre als letztes Endziel anstreben müsse? Und woher weiss ich, dass die Lüge nicht zur Ehre Gottes gereicht? Es ist klar, dass man mit der blosen Rücksicht auf das Endziel in diesen Fragen nicht auskommt. Und selbst wenn sich mit derselben bestimmen liesse, was sittlich gut oder bös ist, das eigentliche Wesen des Guten und Bösen kann nicht in dieser Nützlichkeit bestehen, sondern muss in einer bestimmten Angemessenheit mit der Natur Gottes gesucht werden.

Wie dem Menschen eine Handlung sittlich gut oder bös ist, weil sie seiner vernünftigen Natur entspricht oder angemessen bzw. unangemessen ist, so ist auch für Gott in seinem Handeln nach aussen die eine Bethätigung angemessen, geziemend, die andere unangemessen, ungeziemend.

[1]) De bonitat. et malit. act. hum. disp. 2. s. 2. n. 11. — [2]) Ibid. n. 17.

Für jedes Wesen, auch für Gott selbst, ist seine Natur die eigentliche Norm seines Handelns. „Propria operatio uniuscuiusque, naturam ipsius sequitur", sagt ganz allgemein der hl. Thomas[1]), d. h. die Thätigkeit eines Wesens richtet sich nach seiner Natur. Daher kann Gott nichts thun, was seiner Weisheit und Güte widerspricht.[2]) So wie wir antwortet auch Suarez auf die gestellte Frage. Viele Handlungen, z. B. die Lüge, sind schon an und für sich und unabhängig von jedem Verbote böse, andere dagegen gut, wie z. B. die Wahrheit zu sagen, und deshalb behalten diese Handlungen ihren Charakter des Guten und Bösen auch inbezug auf Gott, und folglich widerspricht ihm die eine, während ihm die andere naturgemäss ist.[3]) An einer anderen Stelle erklärt er näher, worin die *convenientia* bestehe, von der in der Begriffsbestimmung des sittlich Guten die Rede ist. Unter dem *conveniens* habe man nicht das Nützliche zu verstehen, sondern das, was einem Wesen geziemend und seiner Neigung entsprechend sei (quod per se decet aliquo modo et est consentaneum naturae et inclinationi eius); so sei die Menschwerdung für Gott und seiner Güte angemessen (*conveniens*), ebenso seien es für Gott im höchsten Grade entsprechende Objecte (*obiecta maxime convenientia Deo*), sich zu erbarmen, sich freigebig mitzutheilen, weil dieselben seiner Grösse und Vollkommenheit proportionirt seien.

5. Mit der Ansicht, die Gutheit bzw. Schlechtheit der Handlungen bestehe in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit für das Endziel, vermag man ferner gar nicht zu erklären, warum die verschiedenen Handlungen eine specifisch verschiedene Gutheit und Schlechtheit haben. Die sittliche Gutheit eines Actes der Barmherzigkeit ist wesentlich verschieden von der Gutheit eines Actes der Mässigkeit, der Gerechtigkeit, des Starkmuthes usw.; und ebenso ist die Schlechtheit des Diebstahls specifisch verschieden von der des Ehebruchs, des Mordes, der Gotteslästerung usw. Wie will man nun diese specifische Verschiedenheit der Gutheit und Schlechtheit erklären? Wenn die Schlechtheit einer Handlung formell darin besteht, dass sie das End-

---

[1]) Cont. gent. III. c. 129. — [2]) „Non potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius." S. Thom., Summ. 1. p. q. 21. a 4. — [3]) De bonitat. et mal. act. hum. disp. 2. s. 2. n. 6: „Licet per impossibile non esset superior praecipiens aut prohibens, hoc ipsum obiectum, quod est mentiri, per se propositum turpe est, et e contrario dicere verum est honestum, et ideo etiam respectu Dei intelliguntur habere has rationes, et ideo alterum ei repugnat, alterum est connaturale."

ziel hindert, so lässt sich überhaupt eine specifisch verschiedene Schlechtheit unter den Handlungen gar nicht mehr festhalten. Der Diebstahl, die Unzucht, der Mord kommen alle darin überein, dass sie das Endziel des Menschen hindern, also sind sie specifisch nicht mehr von einander verschieden. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* von den sittlich guten Handlungen.

Oder wird man sagen, der Mord sei mehr verboten und werde schärfer bestraft, als der Diebstahl? Aber selbst wenn man das zugäbe, so würde daraus noch keine specifisch verschiedene Schlechtheit der Handlungen folgen. Das blose Mehr oder Weniger ändert am Wesen der Sache nichts. Und dann, woher weiss ich, dass Gott die eine schlechte Handlung mehr verbietet als die andere? Das alles lässt sich aus der Beziehung der Handlung zum letzten Ziel nicht erkennen. Wir wüssten auch keinen Theologen oder Philosophen zu nennen, der die specifische Verschiedenheit der verschiedenen Sünden aus der Schädlichkeit der Handlungen inbezug auf das Endziel erklärte. Und doch müsste das geschehen, wenn die Schlechtheit der Handlung formell darin besteht, dass sie das Endziel hindert.

Wir leugnen gewiss nicht, um das abermals zu wiederholen, dass die sittlich guten oder schlechten Handlungen das Endziel (wenigstens die Verherrlichung Gottes) fördern oder hindern, sondern blos, dass darin das Wesen der Gutheit und Schlechtheit bestehe. Die Beziehung zum letzten Endziel ergibt sich aus dem Wesen der Handlung, die Gutheit dagegen gehört zum innersten Wesen derselben. Mit anderen Worten: nicht deshalb ist eine Handlung, z. B. ein Act der Mässigkeit, gut und der Natur des Menschen entsprechend, weil sie zur Verherrlichung Gottes beiträgt, sondern umgekehrt, weil sie gut ist oder der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, deshalb trägt sie zur Ehre Gottes bei. Denn die menschliche Natur ist das Ebenbild Gottes und was ihr entspricht, vervollkommnet das Ebenbild Gottes.

6. Ein neuerer Schriftsteller hat die Behauptung aufgestellt, nach dem hl. Thomas bestehe die Gutheit oder Schlechtheit einer Handlung in ihrer Beziehung zum Endziel des Menschen (bonitas et malitia moralis in actibus humanis attenditur secundum ordinem ad finem ultimum). Diese Lehre soll in der *Summa theol.* 1. 2. q. 21 enthalten sein.

Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dass der hl. Thomas nirgends sagt, die *bonitas et malitia actus* bestehe in der Beziehung des Actes

zum Endziel; er sagt blos: „actus bonus vel malus habet rationem rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem." Das sind zwei himmelweit verschiedene Dinge. Der hl. Lehrer handelt überhaupt in der q. 21 gar nicht mehr von der *bonitas et malitia actus*, davon hatte er vorher (qq. 18—20) eingehend gehandelt; in der q. 21 ist vielmehr die Rede von den Eigenschaften, die sich aus der Gutheit und Schlechtheit des Actes ergeben (De his, quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae). Zu diesen Eigenschaften gehört, dass der Act entweder als dem Willen des Gesetzgebers entsprechend zum Endziele des Menschen führt, oder aber als Gesetzesübertretung, d. h. Sünde, vom Endziele abwendet. Das ewige Gesetz Gottes ordnet nämlich alles zu dem höchsten Weltzwecke, der Verherrlichung Gottes und der Beseligung des Menschen hin; dagegen verbietet es alles Böse. Wenn nun der Mensch diesem Gesetze folgt, so erreicht er das Ziel, wenn er sich dagegen der Gesetzesübertretung schuldig macht, so wendet er sich von demselben ab. Hier wird also über das Wesen der sittlichen Gutheit und Schlechtheit gar nichts ausgesagt, sondern blos behauptet, der sittlich gute oder böse Act sei von Gott geboten bezw. verboten und führe deshalb zum Ziele oder wende davon ab.

Worin die sittliche Gutheit oder Schlechtheit bestehe, hat der hl. Thomas an zahlreichen Stellen so klar auseinandergesetzt, dass über seine wahre Ansicht kein Zweifel bestehen kann. In der *Summa Contra gentiles*[1]) behandelt er eingehend die Frage, ob alle Gutheit in den menschlichen Handlungen von irgend einem Gesetz abhange. Er antwortet, es gebe Handlungen, die von Natur aus und nicht blos infolge eines Gesetzes recht oder gut seien. Und woraus beweist er dies? Aus der menschlichen Natur, der nothwendig manche Handlungen angemessen sind (*conveniunt*), andere aber nicht. So lautet der Hauptbeweis:

„Quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes."

Diese allgemeine Behauptung wird dann im einzelnen durchgeführt nach der dreifachen Beziehung des Menschen zu seinem Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott, seinem Endziel. In ersterer Beziehung heisst es:

[1]) L. III. c. 129.

„Cuicunque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest . . est autem homini naturale quod sit animal sociale. . . Ea igitur, sine quibus humana societas conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia."

Inbezug auf das Verhältniss zu den untergeordneten Geschöpfen und sich selbst, wird ausgeführt:

„Homo naturaliter hoc habet quod utatur inferioribus ad suae vitae necessitalem, est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae mensura si praetermittatur fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes."

Endlich inbezug auf das Verhältniss des Menschen zu seinem Endziel:

„Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem suum naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem . .. quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem."

In allen diesen Ausführungen nimmt der hl. Thomas stets die Ausdrücke *conveniens* und *inconveniens* als gleichbedeutend mit den Ausdrücken *bonum* (*rectum*) und *malum*, von einem schliesst er auf das andere. Wie könnte er so argumentiren, wenn nach ihm die Gutheit nicht in dieser *convenientia ad naturam hominis* bestände? Wir machen noch besonders aufmerksam auf die Worte: „unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem naturalem", aus denen klar hervorgeht, dass die beiden Begriffe nach Thomas keineswegs identisch sind; nach der Ansicht der Gegner enthielten sie eine reine Tautologie.

Ganz derselben Lehre begegnen wir an unzähligen anderen Stellen der Werke des Aquinaten. Der Willensact wird gut oder bös, je nachdem das Object desselben gut oder bös ist. „Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti." Aber könnte man sagen, jedes Ding, das der Wille begehrt, ist ja gut, also kann nicht das Object der Grund des Unterschiedes von Gut und Bös im Willen sein. Was antwortet der hl. Lehrer?

„Licet res exteriores sint in se ipsis bonae, non tamen semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni."[1] Ander-

[1]) 1. 2. q. 18. a. 2. ad 1.

wärts behauptet er: „voluntas hominis ordinata est, quae tendit in actus sibi convenientes“ [1])

Die *habitus* theilt der hl. Thomas ein in *habitus bonos et malos* „secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa ... Nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis, habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturae“ [2])

Aber, so wendet er sich selbst gegen diese Eintheilung ein, das *bonum* fällt ja mit dem *ens* zusammen, ist also allen Dingen gemeinsam und kann somit nicht einen Artunterschied begründen. Was antwortet er nun?

„Bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilic. humanam, similiter malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae“ [3])

„Virtus“, so lesen wir an einer anderen Stelle [4]): „uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae ... Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae ... Sed considerandum est, quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis. »Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse«, ut Dionysius dicit ...“

Man könnte vielleicht einwenden, mit den Ausdrücken *conveniens secundum rationem* oder *secundum rationem esse* behaupte der hl. Thomas nur, gut sei dasjenige, was die Vernunft billige, bös dagegen, was sie misbillige, damit sei aber über das Wesen und die objective Norm des sittlich Guten nichts ausgesagt.

Wir geben zu, dass der hl. Lehrer an einigen Stellen vielleicht in diesem Sinne verstanden werden kann. Denn auf die Frage, was ist sittlich gut und bös, kann ich zunächst antworten: Das, was mir die Vernunft als gut und bös bezeichnet. Die Vernunft ist ja die nächste und unmittelbare Norm des Willens.

Aber nun entsteht gleich wieder die Frage: welches ist denn die objective Richtschnur, nach welcher sich die Vernunft selbst in ihrem Urtheil richtet? Die Vernunft urtheilt nicht blind, sondern

[1]) 1. p. q. 99. a. 1. — [2]) 1. 2. q. 54. a. 3. — [3]) 1. 2. q. 54. a. 3. ad 2. — [4]) 1. 2. q. 71. a. 2

fordert einen objectiven Maasstab, nach dem sie entscheidet. Nicht deshalb ist die Lüge und der Diebstahl verwerflich, weil die Vernunft so urtheilt, sondern umgekehrt, die Vernunft urtheilt so, weil die Lüge und der Diebstahl an sich verwerflich sind.

Diese objective Norm nun ist nach dem hl. Thomas die Vernunft, insofern sie der vornehmste Theil der menschlichen Natur ist, derjenige Theil, welcher der menschlichen Natur ihr eigenthümliches Gepräge ertheilt und in ihr das Scepter führt. Mit anderen Worten: unter Vernunft haben wir die menschliche Natur zu verstehen, insofern sie als eine vernünftige aufgefasst wird. Dass dies die Ansicht des hl. Thomas sei, geht schon daraus hervor, dass er an vielen Stellen statt „Vernunft" den Ausdruck „Natur" gebraucht.

„Virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae"[1] „Habitus dicitur bonus, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis"[2].

Nun aber besteht die Natur des Menschen nicht in einem Urtheil der Vernunft, sondern darin, dass er die Vernunft als Fähigkeit besitzt, oder mit anderen Worten, dass er ein vernünftiges Wesen ist. Diese Erklärung gibt der hl. Thomas selbst in der eben angeführten Stelle.[3])

„Natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quamres speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo."

Die Form des Menschen besteht nicht im Urtheil der Vernunft, sondern in der vernünftigen Seele. Würde in dieser Stelle der *ordo rationis* nur als *dictamen rationis* aufgefasst, so wäre sie ja ein offenbarer Trugschluss, da in der Schlussfolgerung die *ratio* in einem ganz anderen Sinne genommen würde als in den Prämissen.

Uebrigens genügt es, die oben angeführten Stellen aus der *Summa Contra Gentiles*[4]) anzusehen, um zu erkennen, wie die Ausdrücke *ordo*, *ratio* oder *conveniens secundum rationem* zu verstehen sind. In denselben wird aus der inneren Beschaffenheit der menschlichen Natur und ihrer Beziehungen zu den Mitgeschöpfen, zu sich selbst und zu Gott nachgewiesen, dass ihr viele Handlungen nothwendig angemessen sind, andere dagegen widersprechen. Damit stimmt vollkommen, wenn er an anderen Stellen sagt, nicht alles Gute sei sittlich gut, weil nicht alles dieser oder jener Handlung

[1]) 1. 2. q. 71. a. 2. [2]) 1. 2. q. 54. a. 3. [3]) 1. 2. q. 71. a. 2. [4]) L. III. c. 129.

proportionirt sei und folglich kein guter Gegenstand derselben sein könne.

Wir haben deshalb keinen Zweifel, gut und bös ist nach der Lehre des hl. Thomas eine Handlung nicht formell deshalb, weil sie das Endziel des Menschen fördert oder hindert, sondern weil sie der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, oder ihr angemessen und geziemend ist, oder, um es mit den Worten des hl. Lehrers selbst auszudrücken, „sittlich schlecht ist eine Handlung, welche nicht alle die Vollkommenheiten besitzt, die einer menschlichen Handlung gebühren"; gut dagegen diejenige, welche diese Vollkommenheiten alle besitzt.[1])

Mit dem hl. Thomas stimmen die grossen Scholastiker alle überein. Wir begnügen uns mit ein paar Zeugnissen. Vasquez lehrt[2]):

„Prima regula (actionum humanarum) est natura rationalis qua talis. Nam illud quod est conveniens et consonum naturae rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, malum est."

Suarez entwickelt diese Lehre sehr eingehend. Nachdem er die verschiedenen Ansichten über das Wesen der objectiven Gutheit und Schlechtheit aufgezählt, stellt er den Satz auf:

„Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in quadam convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est."[3])

Dieser Satz wird dann ausführlich begründet und später[4]) auf die *bonitas formalis* angewandt.

Lessius stellt zuerst die Behauptung auf, die *bonitas voluntatis* hange von der *bonitas obiecti* ab. Dann fragt er weiter, worin diese *honestas obiecti* bestehe und antwortet:

„Respondeo, honestatem obiecti non consistere in conformitate cum recta ratione, sed cum natura rationali; honestum est enim quod decet suppositum naturae rationalis, quatenus in operando ratione utitur. Decet, inquam, vel tanquam operatio vel tanquam obiectum, circa quod eius operatio versetur."[5])

Hören wir noch Becanus. Zuerst unterscheidet er die *bonitas*

---

[1]) 1. 2. q. 18 a 1: „Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi." — [2]) In 1. 2. disp. 58. c. 2. — [3]) De bonitat. et mal. act. hum. disp. 2. s. 2. n. 10. — [4]) Disp. 3. s. 3. n. 16. — [5]) In 1. 2. q. 19. a. 3. dub. 1. Resp. ad ob. 4. Man vgl. noch: De divinis perfect. l. 13. n. 186 sqq.

obiectiva und *formalis* und behauptet, die *bonitas obiectiva* sei der Grund der *bonitas formalis*. Dann fährt er fort:

„Suppono 3., bonitatem obiectivam nec in utilitate nec in delectabilitate, sed in honestate consistere. . . Suppono 4., bonitatem obiectivam, quam dixi consistere in honestate obiecti, formaliter esse ipsam entitatem rei bonae et connotare relationem convenientiae cum natura rationali etc.“ [1])

Dieselbe Lehre kehrt bei Ad. Tanner[2]), Aeg. Coninck[3]), Laymann[4]), Platel[5]), Dom. Viva[6]) und anderen wieder. Ja selbst diejenigen Theologen, welche das ewige Gesetz Gottes als die höchste und letzte Norm des sittlich Guten und Bösen aufstellen, geben doch zu, unabhängig vom ewigen Gesetze gebe es in vielen Handlungen eine *bonitas et malitia radicalis* und diese bestehe in der Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. So z. B. N. Mazotta, S. Maurus, B. Mastrius und W. Walsh.[7])

Wenn deshalb ein neuerer Theologe behauptet, die Ansicht, welche die Gutheit oder Schlechtheit der Handlung in ihre Beziehung zum Endziel verlegt, sei die allgemeine aller christlichen Philosophen und Theologen und bedürfe deshalb keines Beweises, so klingt diese Behauptung zum mindesten sehr befremdlich.

---

[1]) De actib. hum. c. 4. q. 2. — [2]) Theolog. Scholast. tom. 2. disput. 2. q. 1. dub. 2. n. 10. — [3]) De moralit. act. hum. disp. 3. dub. 2. n. 22. — [4]) Theolog. moral., l. 1. tract. 2. c. 7. n. 2. — [5]) Synops. cursus theol. p. II. n. 82. — [6]) De principiis moralit. quaest. ult. a. 1. n. 3. — [7]) Für die Begründung verweisen wir auf unsere Moralphilosophie 2. Aufl. Bd. I. S. 222. Daselbst S. 217 ist auch der Nachweis erbracht, dass schon Aristoteles dieselbe Ansicht hatte.

Der Hypnotismus.

Von Prof. Dr. L. Schütz in Trier.

(Fortsetzung.)

2. Die hypnotischen Erscheinungen im besonderen:

a) auf vegetativem Gebiete.

20. Vor allem gehören hierher die Zu- und Abnahme der Körpertemperatur, des Appetits, der Verdauung, des Stoffwechsels und der Stoffausscheidung. Wiederholt hat man die Beobachtung gemacht, dass bei Hypnotisirten durch eingegebene Vorstellungen die Temperatur des Körpers beliebig geändert, und in Verbindung damit sog. Gänsehaut hervorgerufen, der Appetit angeregt, der normale Stoffwechsel verschiedenartig geändert, dauernde Verstopfungen und Diarrhöen, die nicht auf Entzündungen beruhen, geheilt, und Verdauungsstörungen gehoben wurden.[1]) Einen ganz merkwürdigen Fall von letzterer Art berichtet Dr. Murell, Professor an der medicinischen Schule des Krankenhauses zu Westminster.

„Ich stellte", so sagt er[2]), „an einen amerikanischen Hypnotiseur die Frage: Wenn Sie dem Manne (der bis dahin als Versuchsperson gedient hatte, während der Hypnose) ein Brechmittel geben und ihm einreden, dass es Wein sei, wird es dennoch seine brechenerregende Wirkung haben? Da der Amerikaner es nicht zu sagen wusste, so bat ich ihn, den Versuch zu machen. Derselbe hypnotisirte also den Mann und überreichte ihm dann das Brechmittel (Antimonwein) mit dem Vorgeben, es sei Sherry. Der Mann trank es. Zu meinem Erstaunen zeigte sich aber bei ihm keine Spur von Gedrücktsein, der Pulsschlag war kräftig, die Haut normal, und der Patient, weit entfernt, die gewöhnlichen Zeichen der Uebelkeit zu bekunden, war sehr fröhlich, sang die lustigsten Lieder und begleitete sie auf einem Besenstiel. So ging es eine halbe Stunde lang. Dann wünschte ich, dass man ihn wecken möchte. Gut, ganz gut, rief der Hypnotiseur, schnalzte mit den Fingern, und der Mann kehrte in den normalen Zustand zurück. Fast augenblicklich darauf wurde der Mann todtenbleich und

[1]) Vgl. Bernheim S. 265 ff.; Moll S. 85 ff.: Preyer S. 68 ff.: Krafft S. 27, 36, 53, 57 u. 83; Stimmen I. S. 527; Finlay S. 24. — [2]) Vgl. Finlay S. 24; Stimmen I. S. 528 f.

fing an, heftig zu würgen. Sofort versetzte ihn der Amerikaner wieder in Hypnose, und damit verschwanden alle Symptome von Uebelkeit."

21. Was an zweiter Stelle hier anzuführen ist, das sind die sog. secretorischen und exsudatorischen Vorgänge, mit anderen Worten die Ausscheidungen und Ausschwitzungen während der Hypnose. An den Hypnotisirten kommt z. B. oft Schweissabsonderung vor[1]), ja sie soll durch Eingebung zweckentsprechender Vorstellungen sogar leicht hervorzurufen wie auch umgekehrt leicht zu hemmen sein; auch Speichel- und Thränenabsonderung lässt sich an Hypnotisirten durch Suggestion bewirken, Thränenabsonderung z. B. durch die dem Hypnotisirten gemachte Vorspiegelung, er rieche Zwiebeln.[2]) All dies ist schon auffallend genug; was aber noch auffallender ist, das sind die gerötheten Anschwellungen der Haut oder die mit Serum gefüllten Epidermisblasen, die sog. Brandblasen oder Brandwunden, welche man an bestimmten Stellen der Hautfläche hypnotisirter Menschen mit ganz unwirksamen oder gleichgültigen Mitteln zustande gebracht haben will.[3])

Einer von den Fällen dieser Art ist derjenige, über welchen Prof. Beaunis zu Nanzig in Gegenwart sachverständiger Zeugen, unter ihnen Prof. Bernheim und Dr. Liébeault, beide ebenfalls zu Nanzig, ein genaues Protokoll aufgenommen und veröffentlicht hat.[4]) Am 12. Mai 1885 um 11 Uhr Morgens, so heisst es darin, versetzte ein Apotheker aus Charmes, Namens Focachon, eine Dame in Hypnose. Während derselben wurden ihr acht Freimarken auf die linke Schulter geklebt unter dem Vorgeben, es seien Zugpflaster. Die Freimarken wurden durch Heftpflaster und Compressen gehalten. In diesem Zustande liess man sie den ganzen Tag über; nur zwei Mal, zum Mittag- und Abendessen, wurde sie geweckt, aber man verlor sie nie aus den Augen. Für die Nacht versetzte Focachon sie wieder in Hypnose mit der Erklärung, dass sie erst am folgenden Morgen um 7 Uhr erwachen werde.[5]) Nach dem Erwachen, ein Viertel nach 8 Uhr, nahm Focachon im Beisein der anfänglichen Zeugen den Verband weg. „Wir stellen zuerst fest", heisst es in dem Protokoll dann weiter, „dass die Freimarken unberührt an der Stelle geblieben sind. Nach ihrer Entfernung bot die Stelle, wo sie gewesen waren, den folgenden Anblick. In einer Ausdehnung von 4—5 cm war die Oberhaut verdickt und mürbe, gelblichweiss, aber nicht aufgezogen, und sie bildete keine Blasen, nur zeigte sie sich ein wenig runzelig

[1]) Dr. Moll bezweifelt freilich, dass die Schweisssecretion zu den hypnotischen Erscheinungen gehöre, und meint, dass sie nur die Folge des anstrengenden und aufregenden Fixirens beim Hypnotisiren sei. Vgl. a. a. O. S. 86. — [2]) Vgl. Moll S. 86 f.; Forel S. 51 u. 55; Preyer S. 70; Stimmen I. S. 527. — [3]) Vgl. Moll S. 89 f.; Forel S. 51 u. 56; Krafft S. 22 f. u. 41; Stimmen II. S. 268 f.; Finlay S. 25. — [4]) Vgl. Moll S. 92; Stimmen I. S. 527 f.; Ziegler S. 25 f. — [5]) Von einer Ueberwachung während der Nacht ist nichts im Protokoll vermerkt; eine solche wird daher wohl auch nicht stattgefunden haben.

und bot überhaupt alle Merkmale, welche unmittelbar dem eigentlichen Aufziehen und der Entwickelung der Flüssigkeit vorherzugehen pflegen: rund herum zog sich eine stark geröthete Schwellung von etwa 1/4 cm Breite." Um 11 Uhr desselben Morgens war keine weitere Veränderung der Stelle wahrzunehmen, später trat die Eiterung ein.

Aehnliche Fälle erzählt Prof. Forel. Er sagt[1]): „Bei einer Wärterin (der von ihm geleiteten Irrenanstalt) gelang es mir, in kürzester Zeit (wenige Minuten) durch Suggestion und Markirung von kleinen Kreuzen auf dem Vorderarm mit der Spitze eines stumpfen Messers kreuzförmige, *Urticaria* (Nesselausschlag) ähnliche Quaddeln hervorzurufen. Mehrmals ist es gelungen, durch einfache Suggestion unter einem einfachen Stück Zeitungspapier grosse, mit Serum gefüllte Epidermisblasen wie durch ein *Vesicans* (Zugpflaster) hervorzurufen. Dieses Experiment sah ich sehr schön bei Herrn Dr. Marcel Briand in Villejuif (Paris) gelingen. Dieses gelingt freilich nur bei seltenen Somnambulen."

Auch Prof. Krafft berichtet über Fälle dieser Art. Einmal, so erzählt er[2]), wurde der Versuchsperson, nachdem sie hypnotisirt worden, mit dem Percussionshammer ein Kreuz 7 cm lang auf die Haut über dem Biceps des linken Arms gezeichnet und ihr dann gesagt, dass an derselben Stelle am folgenden Tage um 12 Uhr ein rothes Kreuz erscheinen werde. Um 11 Uhr des folgenden Tages wunderte sich die Person, dass sie am rechten Oberarm eine juckende, excoriirte (abgeschürfte) Stelle habe. Und die Untersuchung ergab, dass am rechten Arm an ganz genau derselben Stelle, welche Tags zuvor am linken Arm markirt worden war, ein rothes, 7 cm langes Kreuz mit theilweise durch Kratzen excoriirter Fläche zu sehen war.

22. Es gibt aber noch viel auffallendere Ausscheidungen und Ausschwitzungen, welche bei Hypnotisirten durch Eingebung gewisser Vorstellungen erzeugt worden sein sollen. So theilten die Professoren der medicinischen Schule zu Rochefort dem Vereine für Fortschritt der Wissenschaft, der 1885 zu Grenoble versammelt war, folgenden Fall mit[3]):

„Einer der Experimentatoren drückte dem Arme eines hypnotisirten Patienten die Buchstaben seines Namens ein und sagte zu ihm: »Diesen Abend um 4 Uhr werden Sie in Schlaf fallen, und es wird aus Ihrer Haut den von mir gezogenen Linien entlang Blut fliessen«. Um 4 Uhr schlief der Patient ein, die auf der Haut eingekritzten Linien erschienen tiefer, und kleine Tropfen Blut standen auf der Haut."

Dasselbe Experiment soll mit demselben Erfolg von anderen französischen Aerzten wiederholt worden sein. Bourru und Burat z. B., Professoren der Medicin zu Rochefort, und Mabille, Psychiater zu Lafond, behandelten zur Zeit einen hystero-epileptischen Marinesoldaten. Eines Tages zeichneten sie die Anfangsbuchstaben seines

[1]) A. a. O. S. 56. Vgl. Moll S. 92 ff.; Preyer S. 115 f. — [2]) A. a. O., S. 41 ff. Vgl. ebend. 21 ff., 54 f. u. 69. — [3]) Vgl. Finlay S. 25.

Namens ihm auf den Unterarm und sagten zu ihm: „Heute Nachmittag um 4 Uhr wirst du einschlafen, und alsdann wird an der bezeichneten Stelle dein Namenszug mit blutenden Buchstaben erscheinen.“ Der Kranke schlief zur bestimmten Stunde ein, und auf seinem Arm erschienen wirklich die erhabenen, leicht blutenden Schriftzüge.[1]) Von solchen Blutausschwitzungen, welche an Hypnotisirten durch Suggestion zustande gebracht worden sein sollen, nimmt man in gewissen Kreisen sehr gern Notiz, auf sie weist man mit einer Art von Vorliebe hin. Der Grund ist leicht zu errathen. Uebrigens gibt z. B. Dr. Moll ihn auch ausdrücklich an, wenn er nach Anführung solcher Fälle sagt[2]): „Jeder wird wohl hier an die Stigmatisirten der katholischen Kirche erinnert.“ Und Prof. Forel hat sicherlich das nämliche gedacht, als er die Stellen des Körpers, an denen solche Blutausschwitzungen während der Hypnose vorgekommen sein sollen, „blutende Stigmata“ nannte[3]); nicht minder gilt das Gesagte von Prof. Wundt, wenn er die vorgeblichen Hautblutungen als „Stigmatisirungen durch Eingebung“ bezeichnet.[4]) Die Hypnotisirten sollen in der That mit Ekstatischen und Stigmatisirten der katholischen Kirche in Parallele gesetzt, oder vielmehr die Stigmatisirten sollen zu Hypnotisirten degradirt werden. Das ist die Intention in jenen ungläubigen oder unkatholischen Kreisen.

23. Aber, so fragt man doch mit allem Rechte, sind die erzählten Blutausschwitzungen so, wie sie erzählt werden, auch wahr? beruhen sie wirklich ganz allein auf der Eingebung gewisser Vorstellungen, wie sie oben mitgetheilt wurden, und auf sonst nichts? „Die Frage, ob sie objectiv wahr sind, so darf man in der That mit Prof. Wundt[5]) sagen, könnte nur dann bejaht werden, wenn eine hinreichend grosse Zahl zuverlässiger Beobachter unter Anwendung aller erforderlichen methodischen Regeln sich von ihrer Wahrheit überzeugte.“ Nun haben aber die zuverlässigsten Beobachter von der Wahrheit der behaupteten Blutausschwitzungen sich nicht überzeugt, ja nicht einmal von der Wahrheit der angeblichen Brandblasen oder Brandwunden, im Gegentheil, sie äussern positive Zweifel an dem thatsächlichen Vorgekommensein der besagten Erscheinungen.

So schreibt Dr. Moll[6]) betreffs der Brandblasen und Brandwunden, welche man bei Hypnotisirten durch die Vorspiegelung, es sei ihnen ein Zugpflaster

[1]) Vgl. Moll S. 90; Stimmen I. S. 387 u. 528. [2]) A. a. O. S. 91. Vgl. ebd. S. 323; Preyer S. 116. — [3]) A. a. O. S. 55. — [4]) A. a. O. S. 23. — [5]) A. a. O. S. 10. — [6]) A. a. O. S. 89.

aufgelegt worden, hervorgerufen haben soll: „Die Beobachtungen, die hierüber gesammelt worden sind, sind sämmtlich nicht einwurfsfrei; selbst da, wo genaue Versuchsprotokolle veröffentlicht sind, hat der Skeptiker genügende Bedenken." Er gibt auch den Grund der Bedenken an, indem er sagt [1]): „Eine strenge Beaufsichtigung fand, während das Experiment im Gange war, nicht statt."

Was speciell die Versuche Forel's betrifft, welche oben mitgetheilt wurden, so bemerkt Dr. Moll [2]), welchem Prof. Forel die Veröffentlichung mancher seiner interessanten Versuche gestattete: „Von den erwähnten Versuchen hält Forel für beweisend nur das Experiment mit der Quaddel. In betreff der anderen Versuche macht Forel seine Reserve, da eine strenge Beaufsichtigung bei ihnen nicht stattfand. . . . Es sei auch noch hinzugefügt, dass es einzelne Leute gibt, die unter dem Einfluss psychischer Erregungen ohne Hypnose Quaddelbildung zeigen." Und inbezug auf das Blutströpfchen, dessen Erscheinen Prof. Forel seiner Versuchsperson nach Verlauf einer Stunde vorausgesagt hatte, und das nach dieser Zeit auch wirklich erschien, schreibt Dr. Moll [3]): „Da Forel die Wärterin während dieser Stunde nicht beobachtet hatte, legt er auf das Blutströpfchen keinen Werth, da ja ein Stich mit einer Nadel denkbar sei."

Jetzt begreift man auch, weshalb es dem ungarischen Arzte Dr. Jendrassik, einem so gewandten Hypnotiseur, nie gelang, an seiner vorzüglich geeigneten Versuchsperson Hautblutungen zu erzeugen [4]), und weshalb Prof. Bernheim, das Haupt der Nanziger Hypnotisten-Schule, welcher bei dem oben mitgetheilten Focachon'schen Versuche zugegen war und die dabei angewandten Mittel genau kannte, trotz wiederholter Bemühungen eingestandenermaassen nicht einmal eine Epidermisblase erzielte. Sie beide werden ihre Versuchspersonen sicherlich für die ganze Dauer des Experiments unter die schärfste Controlle gestellt haben. Aber dann hat Prof. Schultze Recht, wenn er schreibt [5]):

„Es leuchtet demnach ein, dass derartige Untersuchungen (über hypnotisch erzeugte Brandblasen) nicht genügen, um unsere bisherigen Erfahrungen in der Physiologie und Pathologie umzustossen. . . . Der normale Mensch mag sich nach Liébeault zwar Schlaf einreden können; dass er sich aber durch eine noch so lebhafte Vorstellung von Brandblasen oder sonstwie durch blose psychische Affecte oder Willensanstrengungen eine Brandblase wirklich erzeugen könnte, ist bisher ebensowenig gesehen worden, als etwa, dass man durch Herbeiwünschen einer Brandblase auf die Haut eines anderen dieselbe in der That hervorgebracht hat. Dass weiterhin im Schlafe oder in der Hypnose eines normalen Menschen durch die noch so intensive Vorstellung einer Brandblase seitens des Schlafenden oder des Hypnotisirten wirklich eine solche Blase zustande käme, ist ebenso ungeheuerlich, als wenn man annähme, dass durch eine blose »traumartig verdichtete« Vorstellung einer Feuersbrunst in einem Nachbarhause seitens eines Träumenden nun auch wirklich eine solche je herbeigeführt worden sei."

[1]) A. a. O. S. 93. — [2]) A. a. O. S. 94 f. Vgl. Preyer S. 115. — [3]) A. a. O. S. 94. — [4]) Vgl. Krafft S. 22. — [5]) A. a. O. S. 17. Vgl. Preyer S. 12.

Und mit noch viel grösserem Rechte gilt das Gesagte von den Hautblutungen oder Blutausschwitzungen, welche man an Hypnotisirten erzielt haben will. So lange die vorgeführten Fälle der Art inbezug auf ihre Beobachtung nicht allen und jeden Zweifel auf das bestimmteste ausschliessen, ist man berechtigt, sie für die Wissenschaft abzuweisen und als nicht vorhanden zu betrachten.[1])

b) auf dem Gebiete der Bewegung.

24. Die Bewegungen sind theils unwillkürliche, theils willkürliche. Beide Arten stehen unter dem Einflusse der Hypnose und Suggestion, aber nicht in gleicher Weise und in gleichem Maasse. Um mit den unwillkürlichen Bewegungen zu beginnen, — zu denen die sog. vasomotorischen, z. B. die Bewegungen des Herzens und der Blutgefässe sowie die Darmbewegung, ebenso aber auch die Athmungsthätigkeiten, wenigstens insofern, als sie automatisch von statten gehen, und die Bewegungen der Pupille gehören, — so verengt oder erweitert sich die Pupille, wie es scheint, je nach der Methode, die Hypnose herbeizuführen[2]), ganz von selbst, ohne dass der Hypnotiseur irgendwie auf ihre Bewegung einzuwirken vermöchte, und mit den übrigen soeben angeführten unwillkürlichen Bewegungen verhält es sich gerade umgekehrt, so dass sie während der Hypnose nur durch Beeinflussung von seiten des Hypnotiseurs geändert werden können. So lässt sich durch Eingebung zweckentsprechender Phantasievorstellungen der Herz- und Pulsschlag eines Hypnotisirten verlangsamen und beschleunigen, infolgedessen dann bei ihm Blässe oder Röthe des Angesichts von selbst entsteht.[3]) Auch Nasenbluten soll auf diesem Wege erzeugt worden sein.[4])

Ja, „man kann auch", so versichert Prof. Forel[5]), „die Menstruation der Frauen

[1]) Im übrigen sei hier bemerkt, dass die Ekstase und die mit ihr zuweilen verbundene Stigmatisirung niemals zu den Wundern gerechnet wurde, woraufhin die katholische Kirche einen frommen Diener Gottes selig oder heilig sprach, es sei denn, wie Cardinal Brancatus de Lauraea (in seinem opusc. de oratione c. 6) bemerkt, dass die Ekstase von einem übernatürlichen und göttlichen Zeichen begleitet war, etwa von einem überirdischen Glanze des Angesichtes, den Papst Benedict XIV. (de servorum Dei beatific. et beat. canoniz. III. 49) als Beispiel anführt; denn in solchem Falle wurden eben dieser Glanz und die von dem Angesichte ausgehenden Lichtstrahlen als Wunder angesehen. — [2]) Vgl. Moll S. 69; Preyer S. 68; Finlay S. 13; Wundt S. 22. — [3]) Vgl. Moll S. 84 f.; Forel S. 55; Preyer S. 67 f.; Stimmen I. S. 527; Wundt S. 22. — [4]) Vgl. Moll S. 90; Forel S. 55; Stimmen I. S. 527; Wundt S. 23. — [5]) A. a. O. S. 55 f. Vgl. ebend. S. 60 u. 123; Bernheim S. 237; Moll S. 89; Wetterstrand S. 109 f.; Wundt S. 23.

durch einfache Prophezeiung in der Hypnose hervorrufen, oder zum Aufhören zwingen, ihre Dauer und Intensität reguliren, und zwar habe ich bereits bei einigen Personen die Pünktlichkeit ihres Gehorsams bis auf die angesagte Minute mit Sicherheit erzielt, sowohl für den Beginn, als für das Ende. ... Bei der Beeinflussung der Menstruation wird einfach eine vasomotorische Lähmung oder ein vasomotorischer Krampf durch die Vorstellung erzeugt."

Ferner können die Darmbewegungen eines Hypnotisirten durch Suggestion von dem Hypnotiseur beeinflusst werden.

„Ich besitze", so erzählt Dr. Moll [1]), „verschiedene Erfahrungen darüber, mit welcher Sicherheit mancher Hypnotisirte sich seinen Stuhlgang suggeriren lässt. Ich sage dem einen: »In einer halben Stunde (event. nach dem Erwachen) haben Sie Ihren Stuhlgang« und mit grosser Sicherheit tritt dies ein; »morgen um 8 Uhr haben Sie Stuhlgang« und der Erfolg tritt ein; »morgen zwischen 8 und 9 Uhr haben Sie dreimal Stuhlgang«, genau derselbe Erfolg, trotzdem nach dem Erwachen keine Erinnerung besteht. Interessant ist es, dass man, wenn auch nur sehr selten, selbst die Wirkung von Abführmitteln durch entgegengesetzte Suggestion compensiren kann. Eine Person bekommt eine Dosis Ricinusöl, die genügt, einen reichlichen Stuhl zu schaffen; in Hypnose wird ihr aufgetragen, erst in 48 Stunden Stuhlgang zu haben; der Erfolg der Suggestion bleibt nicht aus, trotzdem dieselbe Person sonst nach der gleichen Dosis sehr bald reichlichen Stuhlgang hat. Oder man gebe den Hypnotischen einige Tropfen Wasser mit der Behauptung, es sei das stärkste Drastikum (stark abführendes Mittel); es erfolgt Stuhlgang. In ganz gleicher Weise wirken suggerirte Brechmittel. Es kann dies schliesslich nicht so sehr verwundern, da wir wissen, dass diese und andere Functionen, wenn auch unabhängig von unserem Willen, doch unter dem Einflusse der Psyche stehen. Das Erbrechen beim Anblick ekelhafter Dinge, die berühmten *mica-panis*-Pillen, als Abführmittel gegeben, beweisen das zur Genüge."

Endlich gelingt es auch, durch diese oder jene Vorspiegelung die Athmung des Hypnotisirten zu beeinflussen, und zwar ebensowohl im Sinne einer Beschleunigung als in dem einer Verlangsamung derselben.[2]) Zwar berichtet einer und der andere [3]), das Athmen gehe von selbst etwas langsamer und schwerfälliger zur Zeit der Hypnose von statten, man [4]) behauptet auch, die Athemfrequenz steige dann von selbst, und Aehnliches sagt man auch von dem Herz- und Pulsschlag. Demgegenüber erklärt aber Prof. Bernheim [5]) auf das bestimmteste:

„Die Athmung (bei den Hypnotisirten) ist regelmässig und ruhig, der Puls normal. Sobald Sie bei einer zum ersten Male hypnotisirten Person eine ängstliche oder keuchende Athmung, einen beschleunigten Puls, ein geröthetes Gesicht, Muskelzuckungen oder Zittern wahrnehmen, seien Sie überzeugt, dass diese Phänomene nicht dem Vorgang der Hypnose selbst angehören, sondern durch

[1]) A. a. O. S. 84. Vgl. Bernheim S. 276 f.; Preyer S. 71. [2]) Vgl. Moll S. 86.
[3]) Vgl. Krafft S. 25; Stimmen I. S. 527. — [4]) Vgl. Preyer S. 68; Wundt S. 22.
[5]) A. a. O. S. 68.

die Aufregung der Person über den mit ihr vorgenommenen Versuch hervorgerufen sind."

Und ihm stimmen andere[1]) vollständig bei.

25. Was sodann die willkürlichen Bewegungen betrifft, so sind sie nach allen Richtungen hin und in jeder Weise hypnotisch beeinflussbar, sie bilden die eigentliche Domäne der hypnotischen Einwirkung; ja auf ihrem Gebiete lassen sich hypnotische Erscheinungen aufweisen, welche weit mehr, als alle anderen, das Gepräge des Räthselhaften, Geheimnissvollen und Wunderbaren an sich tragen. Diese Erscheinungen kommen alle mit Willenlosigkeit (*Abulie*) d. i. ohne Betheiligung des freien Willens, sozusagen automatisch zustande, auch diejenigen, welche auf die Fremdeingebung irgendeiner Vorstellung hin erfolgen.[2]) Man unterscheidet zwei Arten solcher Erscheinungen, je nachdem sie in der Unterlassung oder Verhinderung oder aber in der Vollziehung oder Erzeugung einer Bewegung, die sonst willkürlich stattfindet, bestehen, und nennt die einen Hemmungs- und die anderen Erregungserscheinungen. Beide Arten werden aber auch selbst wieder eingetheilt. Hemmungserscheinungen, welche man als solche auf Grund exacter Beobachtung festgestellt hat, sind folgende: Aphasie oder Alalie, Agraphie, Ataxie, Amimie, Katalepsie, und Lethargie.[3]) Die Aphasie oder Alalie besteht in einem gänzlichen oder theilweisen Verlust der Sprache, mit anderen Worten in dem Unvermögen, auf gestellte und wohlverstandene Fragen mit deutlich articulirten Lauten zu antworten[4]), die Agraphie in dem Nichtmehrschreibenkönnen[5]), die Ataxie in dem Unvermögen, sicher einher zu gehen[6]), die Amimie in dem Verluste des Mienenspiels, welcher bis zur maskenhaften Ausdruckslosigkeit gesteigert werden kann[7]), die Katalepsie in einer Erstarrung oder Bewegungslosigkeit aller Glieder und die Lethargie in einem festen, tiefen Schlafe, welcher anscheinend mit einer vollständigen Empfindungslosigkeit und Vergesslichkeit verbunden ist. Von diesen motorischen Erscheinungen verdienen die beiden letzteren als die hervorragendsten noch eine besondere Aufmerksamkeit.

26. Im Zustande der (totalen oder zweiseitigen) Katalepsie[8]) sitzt oder steht der Hypnotisirte da wie festgebannt an allen Gliedern

[1]) Vgl. Moll S. 83; Obersteiner S. 16. — [2]) W. Carpenter nennt sie ideomotorische Bewegungen. Vgl. Preyer S. 96. [3]) Vgl. Preyer S. 73 ff. [4]) Vgl. Preyer S. 91 f.; Moll S. 102 f. — [5]) Vgl. Preyer S. 92; Moll S. 102. — [6]) Vgl. Preyer S. 93. — [7]) Vgl. Preyer S. 94; Moll S. 102. [8]) Vgl. Bernheim S. 71 ff.; Moll

und Organen. Die Augen sind gewöhnlich ganz geöffnet, die Pupille erweitert oder verengt, der Blick stier und starr, der Gesichtsausdruck kalt, und da die Augenlider nicht mehr zwicken, so laufen die Thränen über die bleichen Wangen, wie bei einem Sterbenden. Der Kataleptische ist noch empfänglich für äussere Sinneseindrücke, hat aber kein Gefühl mehr für Schmerz, zumal dann, wenn ihm eingeredet worden, dass er keinen Schmerz mehr verspüren werde; man mag ihn kneifen, stechen, schneiden, schlagen, oder sonst etwas ihm anthun, was im normalen Wachleben Schmerz bereitet, in seinen Gesichtszügen tritt nicht die geringste Aenderung hervor, die eine Schmerzempfindung verriethe. Indessen, wie regungs- und bewegungslos der Kataleptische an sich auch sein mag, unbeweglich ist er doch nicht, und zum wenigsten dem Hypnotiseur gegenüber. Seine Glieder besitzen vielmehr die sog. Biegsamkeit des Wachses (*flexibilitas cerea*), indem sie sich wie die Glieder einer Gliederpuppe ohne die geringste Mühe in jede beliebige Stellung bringen lassen und in derselben so lange verharren, bis man sie ändert. So kann ein Kataleptischer lange Zeit, zuweilen mehrere Stunden[1]) lang mit hochemporgehobenen oder horizontal ausgestreckten Armen dastehen, ohne während dieser Stellung auch nur die geringste Ermüdung zu äussern oder nachher zu verspüren. Und noch ganz andere Bewegungen bringt der Hypnotiseur an dem Kataleptischen zustande.[2]) Ballt er ihm z. B. die Fäuste, so nimmt das Gesicht sofort einen zornigen Ausdruck an; faltet er ihm die Hände, so stellen sich seine Gesichtszüge in einer ernsten, dem Beten entsprechenden Weise ein, und bewegt er vor ihm seine eigene Hand, als wolle er ihm eine Kusshand zuwerfen, so zieht ein freundliches Lächeln über das Antlitz des Kataleptischen. — Im Zustande der Lethargie[3]) sind die Augen ganz oder theilweise geöffnet, die Augäpfel krampfhaft nach oben und nasenwärts gekehrt, und die Augenlider nicht selten in anhaltenden Zitterbewegungen begriffen. Der Kopf der Lethargischen sinkt auf eine

S. 51 ff., 69, 117 u. 144; Preyer S. 75 ff. und 98 f.; Krafft S. 28 f. u. 36; Obersteiner S. 11; Stimmen I. S. 535 f.; Finlay S. 13 ff.; Ziegler S. 14 ff.; Wundt S. 19.

[1]) Einige haben den Zustand der Katalepsie bei einer Versuchsperson gegen acht Stunden dauern lassen, ja einmal musste eine Person in diesem Zustande sogar siebzehn Stunden verharren. Vgl. Preyer S. 75; Moll S. 67. — [2]) Vgl. Moll S. 144; Preyer S. 104; Krafft S. 29 u. 36; Finlay S. 14 f. — [3]) Vgl. Bernheim S. 70; Moll S. 55 f.; Preyer S. 78; Krafft S. 25; Obersteiner S. 13; Wetterstrand S. 1; Stimmen I. S. 535 f.; Finlay S. 13 f.; Ziegler S. 16 ff.

der Schultern hinab, und hebt man ihm ein Glied in die Höhe, so fällt es, losgelassen, kraftlos wieder herunter, so dass er ganz den Eindruck einer Leiche (*gelidae mortis imago*) macht, bei welcher die Muskelstarre noch nicht eingetreten ist. Auf der anderen Seite ist es wieder Thatsache, dass das Leben während dieses Zustandes nach der motorischen Seite hin an Intensivität bedeutend zunimmt, insofern nämlich Nerven und Muskeln eine gesteigerte Reizbarkeit, die sog. neuromusculäre Hyperexcitabilität, zeigen. Und die Reizbarkeit derselben ist zuweilen so gross, dass schon die Erschütterungen einer Taschenuhr, welche durch ihr Ticktack entstehen und mittelst eines Fernsprechers zu einem Hypnotisirten weiter geleitet werden, vollständig genügen, um Nerven und Muskeln desselben zu reizen. Gewöhnlich wird aber der Reiz durch sanftes Streichen oder durch festen Druck ausgeübt. Drückt man z. B. einem Lethargischen fest auf den Streckmuskel eines Armes, so streckt sich der Arm sofort in krampfhafter Starre, so dass er nur durch einen starken Druck auf die entgegengesesetzten Beugungsmuskeln wieder geschmeidig gemacht werden kann; und drückt man auf den *nervus ulnaris*, so entsteht eine Contraction aller Muskeln, die von ihm mit Nervenfasern versorgt werden, so dass eine ganz charakteristische Stellung der Finger entsteht. Zufolge dieser erhöhten Erregbarkeit der Nerven und Muskeln im Zustande der Lethargie vermag ein geschickter Hypnotiseur mittelst einiger Handgriffe und Striche einen Lethargischen, besonders einen solchen mit kräftigem Körperbau, steif wie ein Brett zu machen im buchstäblichen Sinne des Wortes, so dass derselbe sich zu dem bekannten Schaustück eignet, bei welchem er mit dem Kopfe auf einen Stuhl und mit den Fersen auf einen anderen gelegt und dazu noch mit einem schweren Gewichtstein belastet werden kann, ohne dass sein Körper zusammenknickt oder einbiegt.

27. Die Erregungserscheinungen sodann, welche während der Hypnose auf dem Gebiete der willkürlichen Bewegung vorkommen, sind von zweifacher Art, weil sie entweder in einer fast automatischen Ausführung einer befohlenen oder in einer fast automatischen Nachahmung einer blos vorgemachten Bewegung bestehen; sie heissen deshalb auch Commando- oder Befehls- und Imitations- oder Nachahmungs-Automatien. Zu den Nachahmungsautomatien, um von ihnen zuerst zu handeln, gehören[1]) allerlei Stellungen des Körpers

[1]) Vgl. Preyer S. 74. 80 u. 82; Obersteiner S. 14; Finlay S. 14; Wundt S. 17; Ziegler S. 21.

und Bewegungen der Glieder, welche der Hypnotisirte dem Hypnotiseur durch die scheinbar geschlossenen, thatsächlich aber noch etwas geöffneten Lidspalten absieht; während der vollkommenen Nachahmungen pflegt daher auch der Hypnotisirte den Hypnotiseur mit einem eigenthümlichen gespannten Gesichtsausdruck starr anzusehen. Beugt sich z. B. der Hypnotiseur vor dem Hypnotisirten und erhebt er sich, so thut letzterer dasselbe; oder ballt der Hypnotiseur die Faust, nickt er mit dem Kopfe, öffnet er den Mund, so wiederholt der Hypnotisirte alle diese Bewegungen. Der Hypnotisirte folgt dem Hypnotiseur auf Schritt und Tritt, genau im selben Tacte und jede Geste nachahmend, geht mit ihm Treppe auf Treppe ab, bleibt stehen, wenn er stehen bleibt und dreht sich mit ihm um. Als Nachahmungsautomatie hat man es ferner zu bezeichnen, wenn der Hypnotisirte singt oder spricht, schnalzt oder schmatzt, sich räuspert oder klatscht, sobald der Hypnotiseur ihm das eine oder andere vormacht, und jener davon durch seinen Gehörsinn Kenntniss erlangt. Was sodann die Befehlsautomatien betrifft, so kommen dieselben gewöhnlich unter dem Einflusse eines gesprochenen Befehls zustande. Sagt der Hypnotiseur z. B. einem Hypnotisirten, er solle niederknieen, so thut er es sofort. Aber auch durch ausgeübte Berührungen oder Betastungen können Befehlshandlungen hervorgerufen werden. Streicht z. B. der Hypnotiseur mit seiner Hand leise die unteren Flächen der ausgestreckten Hände eines Hypnotisirten, so erkennt dieser in dem Tastgefühl einen Befehl und folgt jenem.

c) auf dem Gebiete der Wahrnehmung.

28. Alle Sinne des Menschen erleiden entweder schon durch die Hypnose allein, oder durch sie in Verbindung mit der Suggestion eine Aenderung ihrer Thätigkeit, und zwar nicht blos im Sinne einer Schwächung oder Stärkung, sondern auch in dem einer Täuschung. Die Abschwächung der Sinnesthätigkeit geht oft bis zur Anästhesie d. i. bis zum völligen Erlöschen ihrer Thätigkeit, und die Steigerung derselben, mit anderen Worten die Hyperästhesie ist nicht selten so ausserordentlich gross, dass man fast versucht ist, sie für etwas Uebermenschliches zu halten.[1]) Noch viel merkwürdiger und wunderlicher aber tritt die Täuschung der Sinne, auch Parästhesie oder Illusion genannt, in der Hypnose auf, welche da in der Verwechselung eines wirklich wahrgenommenen Sinnesobjectes mit einem anderen derselben

[1]) Vgl. Preyer S. 95 ff.; Forel S. 52; Krafft S. 21; Finlay S. 18.

Art besteht. Letztere Art von hypnotischer Beeinflussung der Sinne wird am zweckmässigsten inbezug auf alle zugleich dargestellt.

29. Um mit dem Gesichtssinne, dem vorzüglichsten aller Sinne, zu beginnen [1]), so bekunden die Hypnotisirten meistentheils eine verringerte Empfindlichkeit für Lichtreize und im tiefsten Stadium der Hypnose sogar vollständige Blindheit (Anopsie) Die meisten Hypnotisirten leiden zumal an sog. Alexie, d. h. sie sind nicht mehr imstande zu lesen, und dies kann man bei ihnen auch dann noch beobachten, wenn sie sonst gut zu sehen vermögen, wie solches zuweilen selbst im tiefen Stadium der Hypnose vorkommt. In einzelnen Fällen der Hypnose tritt auch eine ausserordentlich erhöhte Seh- und Lesefähigkeit ein, so dass der Hypnotisirte eine sehr kleine Schrift, sogar Wörter von nur 0,15 *mm* Höhe, bei einer ganz geringen Beleuchtung und mässigen Entfernung noch deutlich erkennen und lesen kann. Freilich hat sich das angebliche Lesen eines Hypnotisirten bei vollständig verschlossenen Augen oder im absolut dunklen Raume wiederholt als Täuschung erwiesen; denn bei näherer Untersuchung stellte sich entweder heraus, dass der angeblich Hypnotisirte in Wirklichkeit nicht hypnotisirt war und die Schrift, welche man ihm vorhielt, auswendig hersagte, oder dass die Augen des wirklich Hypnotisirten nicht ganz verschlossen oder verdeckt waren, oder dass der betreffende Raum nur für das normale Auge eines Nichthypnotisirten dunkel schien.

Prof. Preyer erklärt daher ganz kategorisch [2]): „Im finsteren Raume sowie nach Einschaltung einer undurchsichtigen Scheibe zwischen Auge und Schrift im erleuchteten Raume ist ein hypnotisirtes Individuum ebenso wenig, wie ein völlig wacher Mensch, imstande, irgend einen Buchstaben zu erkennen."

30. Der Gehörsinn sodann wird, wie es scheint, von allen Sinnen am spätesten, vielleicht auch am wenigsten während der Hypnose alterirt. Doch hat man an einzelnen Hypnotisirten sowohl Taubheit als Hyperakusie beobachtet.[3]) Die Taubheit dauert sogar nach aufgehobener Hypnose zuweilen fort.

„Lässt man sie nach der Enthypnotisirung unbehoben", schreibt Prof. Krafft [4]) „so reagirt die Patientin (d. i. die Versuchsperson) nicht auf die stärksten akustischen Reize, nicht einmal auf ein Gong von 1 *m* Durchmesser." Und was die Hyperakusie oder die Verfeinerung des Gehörs anlangt, so berichtet schon Braid [5]) von einem Hypnotisirten, welcher sonst nicht besonders gut hörte, der-

[1]) Vgl. Moll S. 78 ff.; Preyer S. 92 u. 102; Forel S. 52; Krafft S. 21; Stim. I. S. 531 f.; Finlay S. 18 u. 51; Ziegler S. 7 u. 18. — [2]) A. a. O. S. 92. — [3]) Vgl. Forel S. 52; Preyer S. 101 f. u. 131; Krafft S. 21; Stimmen I. S. 532; Ziegler S. 19. — [4]) A. a. O. S. 21. — [5]) Vgl. Preyer S. 190 f.

selbe habe bei einem Abstand von 18 Fuss, mit dem Rücken ihm zugekehrt, sein Hauchen gehört, das ihm selbst trotz seines sehr scharfen Gehörs unhörbar geblieben sei. Und J. G. Sallis schreibt [1]): „Ein Schwerhöriger, der das Ticken einer Taschenuhr in einem Abstand von 3 Fuss nicht mehr hörte, vernahm es in der Hypnose in einer Entfernung von 35 Fuss und ging geradenwegs auf die Schallquelle zu."

31. Ferner ist auch beim Geruchsinn in der Hypnose sowohl ein gänzliches Erlöschen, als eine auffallende Erhöhung seiner Thätigkeit, mit anderen Worten sowohl eine Anosmie als eine Hyperosmie festgestellt.[2]) Anosmie hat man bei Hypnotisirten, freilich nicht häufig gefunden, aber für das Vorkommen derselben überhaupt spricht z. B. schon die eine Thatsache, dass ein Hypnotisirter beim Einathmen übelriechender Gase durch die Nase absolut keine Reaction zeigte. Hyperosmie dagegen hat man im Zustande der Hypnose viel öfter beobachtet.

„So war nach dem Berichte von Sallis [3]) eine Patientin (Hypnotisirte) Braid's imstande, den Duft einer Rose in einer Entfernung von 46 Fuss wahrzunehmen und mit verbundenen Augen direct darauf hinzuzugehen." „Carpenter", so schreibt Dr. Moll [4]), „theilt einen Fall mit, wo eine hypnotisirte Person unter 60 Personen diejenige fand, der ein bestimmter Handschuh gehörte. Einen ähnlichen Fall berichtet Sauvaire, wo eine hypnotisirte Person lediglich durch den Geruch feststellte, welcher von acht anwesenden Personen, deren Hände sie beroch, acht Taschentücher gehörten, trotzdem man sie auf jede Weise irre zu führen suchte. Braid und auch die alten Mesmeristen haben viele ähnliche Erscheinungen berichtet. Braid erzählt von einem Falle, wo die Versuchsperson unter einer Anzahl fremder Leute jedesmal dem Richtigen seine Handschuhe gab; bei Verstopfung der Nase misslang der Versuch jedesmal." Weiterhin berichtet Braid [5]): „Ich hatte einen Patienten (Hypnotisirten), welcher mir sofort sagte, ob ich Thee, Kaffee, Wein oder stärkere alkoholische Getränke usw. in 30 Fuss Entfernung schmeckte, während sein Rücken mir zugewendet war; aber dies geschah, wie er mir ausdrücklich sagte, mit Hülfe des Geruchs."

32. Weiterhin hält man es für wahrscheinlich, auch bei dem Geschmacksinne bald eine völlige Sistirung und bald wieder eine Potenzirung seiner Thätigkeit, mit anderen Worten bald eine Ageusie, bald eine Hypergeusie während der Hypnose durch Suggestion zu bewirken, ja es scheint, als ob der Geschmacksinn, ähnlich wie der Tastsinn, in der Hypnose leichter zu beeinflussen sei, als die übrigen Sinne.[6]) Dass man aber über das hypnotische Verhalten des

[1]) Vgl. Stimmen I. S. 532. — [2]) Vgl. Moll S. 78; Forel S. 52; Preyer S. 101; Finlay S. 51; Ziegler S. 19. — [3]) Vgl. Stimmen I. S. 532. — [4]) A. a. O. S. 78. Vgl. Preyer S. 191. — [5]) Vgl Preyer S. 191. — [6]) Vgl. Moll S. 72; Forel S. 52; Preyer S. 100 f.; Stimmen I. S. 531.

Geschmacksinnes im Sinne eines *defectus* oder eines *excessus* seiner Thätigkeit einstweilen noch nichts Sicheres und Gewisses zu behaupten wagt, hat darin seinen Grund, dass man darüber bis jetzt noch zu wenige Versuche gemacht hat. Die Proben, welche man über das Verhalten des Geschmacksinnes während der Hypnose angestellt hat, bewegten sich meistens um die Frage, inwieweit man eine sogenannte Parageusie, d. i. eine Täuschung des Geschmacksinnes oder eine Verwechselung zweier gänzlich verschiedener Geschmäcke erzielen könne. Dabei hat man freilich nicht unterlassen, den Weg anzugeben, auf welchem die anfänglich hervorgehobene Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit gemacht werden könnte.

So sagt z. B. Prof. Preyer[1]): „Vollständige Ageusie im hypnotischen Zustande lässt sich durch das Fehlen jeder Reaction nach Benutzung der Zunge mit stark schmeckenden Stoffen, wie Chlorkalium, constatiren." Und weiter: „Man könnte die hypnotische Hypergeusie wahrscheinlich experimentell feststellen, wenn man Lösungen von Chinin, Kochsalz, Glycerin, Milchsäure, Soda von verschiedener Concentration in gleichen Mengen, in gleicher Weise auf die Zunge solcher hypnotischer Individuen brächte, denen man vorher mitgetheilt hat, dass man ihnen etwas zu schmecken geben werde. Tritt dann die charakteristische Mimik des Bitteren, des Süssen, des Saueren usw. ein, eventuell Würgen, Hervorstrecken der Zunge u. dgl., so lässt sich leicht durch Vergleichung der Concentrationen, bei denen dieselben Individuen im wachen Zustande solche Geschmacksreflexe zeigen, eine Verfeinerung oder Abstumpfung des Geschmacksunterscheidungsvermögens eruiren."

33. Ob sodann es möglich ist, während der Hypnose beim Tastsinne nach den verschiedenen Richtungen seiner Thätigkeit eine vollständige Anästhesie zu erzeugen, ist einstweilen noch fraglich, wenigstens hat man eine solche bis jetzt noch nicht beobachtet. Dagegen hat man eine Hyperästhesie desselben oder eine äusserst hohe Verfeinerung seiner mannigfachen Thätigkeit wiederholt festgestellt.[2])

„Nicht nur, sagt Sallis[3]), dass Hypnotische die Gestalt eines Gegenstandes am Hinterkopf und Nacken durch Temperaturdifferenzen, und, wenn diese gross sind, manchmal bei 18—20 Zoll Abstand zu erkennen vermögen, sondern sie sind durch jede Strömung der Luft zum Nachfolgen und Ausweichen an Hindernissen vorbei zu bewegen. Eine junge Dame, die von mir zu öfteren Malen hypnotisirt worden war, wurde mit verbundenen Augen in eine Zimmerecke gestellt und folgte dann mir, der ich in ansehnlicher Entfernung auf Filzsohlen und weichem Teppich voranging, rückwärts schreitend durch eine ganze Flucht von Zimmern, dabei jede Biegung peinlich wiederholend, die ich im Gehen beschrieb. Versteckte ich mich hinter einem Möbel, so stand sie, wenige Augenblicke darauf an meinem Verstecke angekommen, ebenfalls still."

[1]) A. a. O. S. 100. — [2]) Vgl. Moll S. 77 f.; Preyer S. 74 u. 100; Obersteiner S. 14; Stimmen I. S. 533; Ziegler S. 19 f. — [3]) Vgl. Stimmen I. S. 533.

Und dass die hypnotisirte Dame in diesem Falle wirklich blos von ihrem Tast- oder Gefühlsinn, nicht aber etwa von ihrem Gehörsinn beim Gehen geleitet wurde, beweist der analoge, schon mehrmals beobachtete Fall[1]), dass ein Hypnotischer mit verbundenen Augen oder bei absoluter Finsterniss auf Befehl auch für sich allein durch ein Zimmer geht, ohne sich an irgend etwas im Zimmer zu stossen, auch wenn er die Einrichtung des Zimmers nicht kennt, ähnlich wie z B. eine Fledermaus, nachdem man sie ihrer Augen beraubt und ihr die Oeffnungen der Ohren mit Wachs verstopft hat, in einem Zimmer mit Vermeidung aller Hindernisse, selbst wenn letztere aus ganz dünnen, ausgespannten Metalldrähten bestehen, umherfliegt. Einzig auf einem gesteigerten oder verfeinerten Tastgefühl beruhte es ferner, dass, wie Braid berichtet[2]), eine hypnotisirte Dame, der man zwischen die Augen und ein Blatt Papier ein breites Buch hielt, trotzdem das Papier mit so correcten Schriftzügen versah, dass bei keinem *t* ein Strich und bei keinem *i* ein Punkt ausblieb, oder dass eine andere, welche eine Seite beschriebenen Briefpapiers corrigiren sollte, jedesmal an den richtig gefundenen Stellen änderte und ausstrich, wenn man sie sich selbst überliess, wenn man ihr aber das Papier verschob, die Correcturen an falschen Stellen anbrachte.

34. Was endlich den Gemeinsinn oder den Sinn für Gemeingefühle des eigenen Körpers, z. B. für das Gefühl des Hungers und Durstes, der Müdigkeit, des Ekels, des Schmerzes usw. betrifft, so hat man durch die Beobachtung festgestellt, dass seine Thätigkeit von der Hypnose sowohl in der Richtung nach der Anästhesie hin, als auch im Sinne der Hyperästhesie beeinflusst wird.[3]) Nur hat man die Beobachtung nicht gleichmässig auf alle Gemeingefühle sowie auf das hypnotische Verhalten des Gemeinsinnes ihnen gegenüber ausgedehnt, sondern sich meistentheils damit begnügt, das Verhalten des Gemeinsinnes inbezug auf das Schmerzgefühl während der Hypnose zu beobachten. Und auch in Beziehung auf das Schmerzgefühl hat man nicht so sehr die Frage in's Auge gefasst, ob und inwieweit eine Wahrnehmung desselben während der Hypnose gesteigert werden könne, obgleich man gelegentlich auch diese Frage an der Hand der Erfahrung bejahen konnte. Man wandte sich vielmehr mit seinen Versuchen der anderen Frage zu, ob es möglich

[1]) Vgl. Preyer S. 192. — [2]) Vgl. Stimmen I. S. 533. — [3]) Vgl. Moll S. 81 f. u. 232; Forel S. 52 f.; Preyer S. 98 ff.; Wundt S. 16 u. 18.

sei, während der Hypnose eine sog. Analgesie, d. i. Aufhebung der Schmerzempfindung zu erzielen. Dabei hat sich denn gezeigt, dass ein gewisser Grad von Unempfindlichkeit für sonst schmerzhafte Eindrücke, fast der regelmässige Begleiter der Hypnose ist. Nadelstiche z. B. werden als blose Berührungen oder gar nicht empfunden.

„Ich habe Zähne in der Hypnose ausziehen lassen", so erzählt Prof. Forel [1]). „Abscesse eröffnet, ein Hühnerauge exstirpirt, tiefe Stiche gemacht, ohne dass die Hypnotisirten irgend etwas gespürt hätten." Und ein amerikanischer Arzt Namens J. L. Little stach einem hypnotisirten jungen Manne, den man für einen Simulanten hielt, mit einer Nadel durch die Hornhaut des Auges, ohne dass derselbe die geringste Reaction zeigte, obgleich nach aufgehobener Hypnose eine starke Hornhautentzündung eintrat.[2])

Ob freilich in der Hypnose eine vollkommene Analgesie vorkomme, ist einstweilen noch eine offene Frage. Prof. Krafft z. B. stimmt für Bejahung derselben, indem er schreibt [3]):

„Selbst der stärkste farado-elektrische Pinselstrom, den kein Simulant aushalten würde, wird (bei suggerirter Gefühllosigkeit) ohne jede Reaction ertragen."

Dagegen verneint z. B. Dr. Moll die Frage mit den Worten [4]):

„Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob man eine Person mit einer Nadel sticht, oder ob man den faradischen Pinsel nimmt. Die Schmerzhaftigkeit bei Anwendung des letzteren, zumal wenn man eine bedeutende Stärke des elektrischen Stromes anwendet, ist so gross, dass nur wenige Personen in der Hypnose ihn aushalten können, selbst wenn sie bei Nadelstichen keine Schmerzempfindung zeigen."

35. Was sodann die Illusionen oder Sinnestäuschungen anlangt, so können sie bei allen, wenigstens bei allen äusseren Sinnen stattfinden, weil der Hypnotisirte die Dinge der Aussenwelt jedesmal genau so erfasst, wie der Hypnotiseur sie ihm bei der Suggestion beschreibt, wenn auch dessen Beschreibung mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt.

„Es wird dadurch das Bild (der Welt) so wechselvoll", um mit Dr. Moll zu reden [5]), „dass derjenige, der zum ersten Male die Dinge sieht, ganz berechtigte Zweifel haben muss, betreffend die Realität der Erscheinungen. Wir haben uns so sehr daran gewöhnt, uns auf die Wahrnehmungen unserer Sinnesorgane zu verlassen, in ihnen zuverlässige Zeugen für alles, was vorgeht, zu finden, dass wir in der That erstaunt sind, wenn wir sehen, dass ein Wort genügt, um den Hypnotischen in eine ganz andere Umgebung zu versetzen." — So berichtet z. B. Prof. Forel [6]): „Aus einem und demselben Glas Wasser kann ich den Hypnotisirten in wenigen sich folgenden Secunden und Schlücken bitteres Chinin, Salzwasser, Himbeersaft, Chokolade und Wein trinken lassen."

---

[1]) A. a. O. S. 53. — [2]) Vgl. Preyer S. 98. — [3]) A. a. O. S. 37. — [4]) A. a. O. S. 81 f. Vgl. Bernheim S. 77; Preyer S. 99. — [5]) A. a. O. S. 70 f. — [6]) A. a. O. S. 52. Vgl. Finlay S. 17.

Ebenso haben andere Hypnotiseure durch die entsprechenden Suggestionen es erreicht, dass ihre Versuchspersonen während der Hypnose z. B. Zwiebeln, die sie assen, für Birnen, — Ammoniak, das sie rochen, für Kölnisches Wasser, — ein vorgehaltenes Tuch für einen Hund, — das Klopfen auf einen Tisch für einen Kanonenschuss und das mehrmals wiederholte Pusten mit einem Blasebalg für das Dampfen einer ankommenden Locomotive hielten.[1]) Dass aber in diesen und ähnlichen Fällen die Hypnotisirten die eingegebenen Wahrnehmungen thatsächlich zu haben glaubten, bewies der Umstand, dass ihr Gesichtsausdruck, welcher jenen irrthümlichen Wahrnehmungen entsprach, den Gesichtsausdruck, welcher durch derartige wirklich stattfindende Wahrnehmungen bei Menschen im Wachzustande jedesmal hervorgerufen wird, täuschend nachahmten. Ueberdies erklären die Hypnotisirten auf Befragen auch ausdrücklich, dass sie die eingegebene Sinneswahrnehmung, um die es sich gerade handelt, in Wirklichkeit hätten.

„Ich lasse einen von mir Hypnotisirten", schreibt z. B. Prof. Preyer[2]), „eine widerlich schmeckende Flüssigkeit trinken, nachdem ich gesagt habe, es sei edler Rheinwein oder Zuckerwasser; er erklärt das Getränke für sehr guten Wein oder für Zuckerwasser; ich lasse ihn Nelkenöl riechen und sage, es sei Rosenduft, es wird bestätigt."

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Vgl. Moll S. 71 f.; Preyer S. 100; Wundt S. 17 f. — [2]) A. a. O. S. 103.

Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz?

Vortrag, gehalten zu Fulda am 2. Oct. 1895 auf der XIX. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

III.

Nach Wundt ist es gerade die That, welche das Primäre und Fundamentale im Seelenleben bildet, die Substanz aber, welche ihr zugrunde liegen soll, ist nur eine secundäre Schöpfung der Denkthätigkeit. Die Anhänger der substantiellen Seelentheorie machen also, so behauptet er, den Grund zur Folge und die Folge zum Grunde. Er sagt:

„Da in diesen durch allmähliche Sonderung der Begriffe entstandenen Gegensätzen das thätige Princip das Frühere ist, insofern zwar der Begriff der Substanz aus unserer denkenden Bearbeitung der Vorstellungsobjecte, niemals aber unser Denken aus dem Begriff der Substanz abgeleitet werden kann, so sind jene Willenseinheiten, auf welche der ontologische *Regressus* zurückführt, nicht thätige Substanzen, sondern substanzerzeugende Thätigkeiten." [1])

Die Folgerichtigkeit dieses logischen Kunststückes kann man leicht an einer Analogie beleuchten. Wundt hat seinen Gross- oder Urgrossvater nicht gekannt, sondern er erschliesst dessen Existenz aus seiner eigenen Existenz und dem gewöhnlichen Lauf der Dinge. Also hat nicht der Grossvater den Enkel, sondern der Enkel den Grossvater erzeugt. Oder ein noch schlagenderes Beispiel. Wundt schliesst aus der thatsächlichen Welt auf einen Weltgrund, von dem er aber behauptet, dass man qualitativ gar nichts Näheres von ihm aussagen könne. Von diesem unerkennbaren Weltgrunde kann man die Welt in ihrer Thatsächlichkeit und Beschaffenheit weit weniger ableiten als die Thätigkeiten aus der Substanz der Seele. Umge-

[1]) System der Phil. S. 428.

kehrt hat Wundt den Weltgrund durch sein Denken erzeugt. Der Weltgrund ist also nicht Ursache von der Existenz und dem Denken Wundt's, sondern letzteres hat den Weltgrund „geschaffen".

Es liegt hier eine plumpe Verwechselung der logischen Ordnung mit der ontologischen vor; wir erkennen meistens das an sich Frühere erst aus seinen späteren Wirkungen und Erscheinungen, wie dies insbesondere beim Causalitätsverhältnisse deutlich hervortritt. Die Argumentation Wundt's würde gerade ebenso die Ursache beseitigen, wie die Substanz; denn auch die Ursache als Ursache, d. h. die Causalität selbst, ist nicht in der Erfahrung gegeben, sondern wird wegen der Wirkungen vom Verstande verlangt, also nach Wundt'scher Ausdrucksweise erschaffen. Auch vermögen wir aus der Ursache die Wirkungen ebenso wenig abzuleiten, als die Thätigkeiten aus der Substanz, oder vielmehr: Die Ableitung der Wirkungen aus ihrer Ursache entspricht ganz genau der Ableitung der Thätigkeiten aus ihrer Substanz. Aus der Ursache im allgemeinen kann man keine bestimmten Wirkungen erschliessen, wohl aber aus einer specifisch bestimmten Ursache die ihr entsprechenden Wirkungen. Ebenso lassen sich aus der Substanz im allgemeinen keine bestimmten Thätigkeiten erschliessen; dazu ist eine specifisch bestimmte Substanz erforderlich. Aus der Substanz des Geistes lassen sich Denken und Wollen, wie aus der Substanz des Körpers Ausdehnung und Beweglichkeit ableiten.

Wundt findet aber geradezu einen Widerspruch zwischen Seelenleben und Substantialität. Diese letztere ist nämlich nicht unmittelbar auffassbar, sondern nur denkbar, im Seelenleben aber ist alles unmittelbar auffassbar. Die Substanz bildet auch in sich den directen Gegensatz zum thätigen Ich: dieses ein unablässiges Werden und Geschehen, jenes ein immerwährendes Beharren.[1])

Diese Behauptungen enthalten einen groben logischen und einen noch gröberen sachlichen Irrthum. Wenn ein Widerspruch bestehen soll, so muss von demselben Subjecte unter derselben Rücksicht etwas bejaht und verneint werden. Nun aber wird die Beharrlichkeit nicht von den seelischen Thätigkeiten, sondern von ihrem substantialen Träger behauptet; den Thätigkeiten kommt allerdings Veränderlichkeit zu, doch freilich nicht in dem extremen Sinne Wundt's, welcher hierin vollständig auf dem Standpunkte Heraklit's (πάντα ῥεῖ) steht.

[1]) System der Philos. S. 291. S. 428.

Denn es ist zu bemerken, dass auch die Körperwelt nach Wundt aus Willenseinheiten, welche die letzten Welt-Elemente bilden sollen, bestehen. Wundt hat also nur wieder den allgemeinen Fluss der Dinge repristinirt, vielleicht mit der verblüffenden Inconsequenz, dass in der materiellen Welt Beständigkeit und Substantialität keinen Widerspruch involviren soll!

Noch unbegreiflicher ist bei einem experimentirenden Psychologen der sachliche Irrthum jener Behauptung: das psychische Leben, das Ich stelle nichts als Veränderung dar. Nur wer nie einen prüfenden Blick in sein Inneres geworfen, kann die Beständigkeit des Ich neben der Veränderlichkeit seiner Acte in Abrede stellen. Wundt freilich ist der Meinung, nur wer experimentelle Psychologie getrieben, könne mit Sicherheit die Selbstbeobachtung üben; indes wenn er bei seiner inneren Beobachtung nur einzelne Thätigkeiten ohne festen Kern bemerkt hat, dann hat er so recht vor lauter Bäumen den Wald nicht gesehen.[1])

Die Realität eines constanten Ich im Wechsel der Seelenacte springt so sehr in die Augen, dass deren Leugnung zum Spotte herausfordert, wie ihn auch O. Liebmann an dieser philosophischen Richtung übt:

„Man hat das Ich analysirt, definirt, construirt, ja man hat es in Ermangelung eines Besseren annullirt. Dabei wird immer wieder vergessen, dass zum Analysiren, Definiren usw. stets ein gewisser Jemand gehört, der diese Operationen ausführt.“ — Speciell gegen Hume, der das Ich nur als »Vorstellungsbündel« gelten lassen will, weil er nur ein solches bei »der Selbstbeobachtung« finde, bemerkt er: „Wer oder was hat denn diese interessanten Beobachtungen gemacht? Ist es etwa »das Vorstellungsbündel«, von dem das Vorstellungsbündel beobachtet worden ist?“[2])

Alle, auch die elementarsten Denkacte verlangen die Constanz des Denkgeistes: Begriff, Urtheil, Schluss, noch mehr die zusammengesetzten Geistesthätigkeiten; ja das gesammte Geistesleben in seinem inneren Zusammenhange wird ohne constantes Subject vollständig zerstört.

Nehmen wir zunächst einen Begriff, der aus mehreren Merkmalen besteht. Soll durch denselben wirklich deutlich ein Object aufgefasst werden, so muss ein und dasselbe Denk-Subject alle Merkmale nach einander einzeln denken, und sodann alle zusammenfassen.

[1]) Vgl. unsere Abhandlung: „Was ist das Ich?“ in ‚Pädagog. Monatshefte‘ von A. Knöppel. 1895. 8. H. S. 405 ff. — [2]) „Philosophische Aphorismen“ in ‚Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik‘ 101. Bd. 1892. S. 1 ff.

Es muss also die Constanz des Subjectes wenigstens so lange dauern, bis das letzte Merkmal und sodann alle zusammen aufgefasst sind. Dauerte nach der Auffassung des ersten, zweiten usw. Merkmals das auffassende Ich nicht fort, so läge ganz derselbe Fall vor, als wenn ein Mensch das eine Merkmal, ein zweiter das andere, ein dritter ein weiteres Merkmal erfasste, und an einen vierten die Anforderung gestellt würde, alle drei Merkmale, von denen er nichts weiss, zusammenzufassen. Das wäre doch ein grosses Kunststück!

Noch weniger wäre ohne bleibendes einheitliches Ich ein Urtheil, eine Vergleichung möglich. Um ein Urtheil zu fällen, muss der Geist zwei Begriffe mit einander vergleichen und sie als übereinstimmend oder nicht übereinstimmend erkennen und erklären. Es muss ein einziges Ich erstens das Subject, zweitens das Prädicat, drittens die Identität oder Verschiedenheit derselben erkennen. Allerdings müssen die Vergleichungsglieder gleichzeitig im Ich gegenwärtig sein, aber distinct und scharf aufgefasst können sie nur nacheinander werden. Eben darum bildet man ja ein Urtheil, weil man den ganzen Inhalt des Begriffes in einem Acte nicht deutlich erfassen kann; man zerlegt ihn in mehrere Begriffe, bezw. man nimmt ein oder das andere Merkmal aus dem ganzen Complexe heraus, um es dem Subjecte beizulegen. Es muss also ganz gewiss ein einziges Ich nach und nach den Subjects- und den Prädicatsbegriff erfassen, um aus ihnen ein Urtheil zu bilden.

Noch deutlicher verlangt der dritte Elementaract des Denkgeistes, das Schliessen, die Constanz des Ich; hier muss es wenigstens so lange identisch bleiben, bis die drei Sätze des Schlusses und ihr logischer Zusammenhang erkannt sind. Klar und bestimmt können wir immer nur einen Satz auffassen. Wer aber die Consequenz des Schlusses einsehen will, muss sie alle drei im Bewusstsein haben. Die ersten müssen also einigermaassen, nämlich virtuell, fortdauern: sie haben aber nur im Ich Existenz. Das Ich muss also wenigstens so lange bestehen bleiben, als man einen Schluss anstellt.

Was aber von den elementaren Denkacten gilt, das muss auch und noch entschiedener von den zusammengesetzten Denkoperationen gesagt werden. Ein und dasselbe Ich muss die ganze Kette der Sätze eines Polysyllogismus, eines Sorites, einer längeren Beweisführung im Bewusstsein festhalten.

Aber nicht blos ein partielles Wissen, auch eine Gesammtwissenschaft ist nur möglich für ein andauerndes Ich. Denn bei der

Erlernung der Wissenschaft stützt sich das Endergebniss (*scientia totalis*) auf alle vorausgehenden Beweise, Erklärungen, Definitionen, Divisionen usw. Alle diese Acte müssen also von Anfang bis zu Ende in einem und demselben Subjecte wenigstens virtuell bleiben, das Subject selbst muss constant bleiben. Ja, unsere gesammte Geistesentwickelung beruht auf der Constanz des Ich. Ein Fortschritt im Geistesleben ist doch nur dadurch möglich, dass jedes neue Erlernen an das bereits Erlernte, Erkannte anknüpft, auf dem bereits gegebenen Wissensschatz weiter baut. Wenn in jedem Augenblicke das Ich ein anderes wäre, wie Wundt behauptet, müsste der Lernende jedesmal von vorne anfangen, es wäre ein Hinzulernen absolut unmöglich.

Ausser den eben dargelegten inneren Gründen und directen Beweisen für die Constanz des Ich kann man auch einen mehr äusseren, indirecten aber nicht minder triftigen aus der allgemein anerkannten Verantwortlichkeit der freien Persönlichkeit entnehmen. Wäre das Ich nicht constant, dann wäre die Strafe, welche nach der That verhängt wird, durchaus ungerecht. Es wäre unsinnig, nach Jahresfrist, nach Jahrzehnten einen Verbrecher zu bestrafen für ein Verbrechen, das er vor zwanzig Jahren begangen hat. Von seinem damaligen Körper ist kaum ein Atom mehr vorhanden, von seinem Ich ganz und gar nichts, und doch bestraft man ihn?

Dieser Beweis hängt indes mit den früheren aus der Thatsache des Bewusstseins, speciell von der eigenen Verantwortlichkeit für früheres sittliches Thun, auf's engste zusammen. Es wäre unsinnig, sich Gewissensvorwürfe zu machen, sich schuldig zu fühlen, sich zu schämen wegen einer That, die ein früheres Ich, das von dem jetzigen ganz verschieden ist, begangen hat.

Man könnte gegen unsere vorstehenden Ausführungen einwenden, es kommt aber doch thatsächlich eine Spaltung und eine Unterbrechung des Ich, eine Verdoppelung desselben vor. In manchen Psychosen und Hypnosen hält sich der Patient für eine neue Person, er glaubt nicht mehr derselbe wie früher zu sein. Noch auffallender ist die Spaltung des Ich, bei welcher der Kranke meint, er liege neben sich im Bette.

Diese Thatsachen beweisen nicht das Mindeste gegen unsere Ausführungen. Denn diese stützen sich auf das normale übereinstimmende Bewusstsein und Urtheil der körperlich und geistig gesunden Menschheit. Das Bewusstsein und Urtheil der abnormen Individuen muss aber rectificirt werden durch das der normalen, nicht umge-

kehrt. Im übrigen haben diese Individuen kein Bewusstsein von einem neuen, fremden oder doppelten Ich, sondern die Spaltung des Ich findet lediglich in der Phantasie statt; es ist nichts anderes als eine besondere Art von Illusion; Illusionen und Hallucinationen sind überhaupt ständige Begleiterscheinungen von Geistesstörungen und von Psychosen. In solchen abnormen Geisteszuständen bilden sich die Kranken vielfach ein, etwas namentlich Grosses zu sein, was sie nicht sind. Die Illusion knüpft allerdings immer an etwas thatsächlich Wahrgenommenes an, das nur falsch gedeutet wird. Dies Thatsächliche ist in unserem Falle, und insoweit müssen wir Ribot beistimmen, die Umstimmung des Gemeingefühls. Der Patient fühlt sich gerade infolge körperlicher, d. h. nervöser Verstimmungen als ein ganz Anderer, und hält sich darum auch für einen Anderen. Das gleichzeitige Auftreten zweier Ich entspricht einem noch höheren Grade von Geisteskrankheit.

Eine sehr zutreffende Kritik hat auch die Wundt'sche Actualitätstheorie von einem Verehrer Wundt's, dem schwedischen Philosophen Allen Vannérus, aus der wir hier einiges anführen wollen, erfahren.[1])

Wenn Wundt so nachdrücklich hervorhebt, dass das Seelenleben und also die Seele etwas unmittelbar im Bewusstsein anschaulich Gegebenes sei, so bemerkt Vannérus dagegen mit Recht: „Die Sache ist die, dass nichts anders unmittelbar vorgestellt werden kann, als das was den Inhalt in dem actuellen Bewusstsein ausmacht; aber wie die transsubjective Wirklichkeit überhaupt nicht in unvermittelter Eigenrealität einen Inhalt im Bewusstsein ausmacht, so gehört auch das Seelenleben nicht in seinem vollen Umfang als eine unvermittelt vorhandene Eigenrealität zu demselben. Betrachtet man dann das Seelenleben mit Rücksicht auf die Weise, wie es vom Bewusstsein aufgefasst wird, so besteht folglich der Unterschied zwischen Auffassung (Erscheinung) und Realität an sich auch auf dem Gebiete des Seelenlebens. Zwischen Bewusstseinsinhalt und der psychischen Realität überhaupt existirt also mit anderen Worten keine volle Identität. Nur gewisse Seiten des Seelenlebens werden streng unmittelbar aufgefasst, auf andere dagegen muss die Intelligenz erst schliessen. Wenn also zwischen dem Bewusstseinsinhalt und der psychischen Realität nur eine partielle Identität existirt, so muss diese Realität

[1]) Zur Kritik des Seelenbegriffes. Einige Bemerkungen beim Studium der Wundt'schen Psychol. Archiv f. system. Philos. v. P. Natorp. 1895. 3. H. S. 363.

demzufolge ein reicheres Ganze ausmachen, als das Bewusstsein und dessen Inhalt, und insoweit besteht ein Gegensatz zwischen Erscheinung (Auffassung) und Realität auch in der Sphäre der psychischen Wirklichkeit."

Der Vf. weist nun nach, dass die von Wundt behauptete „absolute Veränderung eine psychologische, logische und psychophysische Unmöglichkeit ist, oder dass das Seelenleben im Besitz einer über die Veränderung erhabenen Seite sein muss, die einen unter aller Veränderung constanten Factor ausmacht." Insbesondere macht er darauf aufmerksam, dass, wie auch wir oben ausführten, eine Totalvorstellung aus Einzelvorstellungen ohne constantes Ich nicht möglich wäre, ferner dass die verschiedenen psychischen Zustände in ein Nichts übergingen, dass das psychische Leben in einen Inbegriff von discreten Augenblickszuständen mit stetem Wechsel und völliger Zusammenhangslosigkeit sich auflösen würde, dass jeder neue Zustand eine Schöpfung aus Nichts darstellte usw.

IV.

Dagegen könnte nun freilich Wundt behaupten, der Zusammenhang zwischen den einzelnen Acten des Seelenlebens würde durch ihre gegenseitige Abhängigkeit bedingt, der vorausgehende verursache den folgenden, gehe in denselben über. Damit ist auch das Verschwinden derselben im Nichts und ihr Ursprung aus Nichts vermieden.

Man kann auch weiter annehmen, dass der vorausgehende Zustand dem nachfolgenden seine eigene Vollkommenheit und Leistungsfähigkeit mittheile; damit wäre denn auch der geistige Fortschritt, den wir ohne constantes Subject für unmöglich bezeichneten, hinlänglich erklärbar.

Diese eben skizzirten Ausreden kann jedenfalls Wundt nicht ergreifen, weil er sich damit vollständig auf den Standpunkt der Associationspsychologie stellen würde. Denn nach dieser Psychologie besteht kein anderer Zusammenhang der seelischen Thätigkeiten, als dass die eine die andere nach sich zieht, die spätere sich der vorausgehenden associirt. Wundt entfernt sich von der crassen Associationstheorie hauptsächlich dadurch, dass er eine über der Association stehende Apperception annimmt, welche den Lauf der Vorstellungen willkürlich beeinflussen kann. Wenn es aber kein constantes psychisches Subject gibt, dann wird auch das Auftreten der Apperception ein

unerklärliches Räthsel. sie taucht aus dem Nichts auf und schiebt sich in unbegreiflicher Weise zwischen die einander anziehenden Vorstellungen. Sagt man aber, sie hat ihren Grund in den vorausgehenden Vorstellungen, so wird auch sie lediglich durch Association herbeigeführt; über die Associationspsychologie kommt man nicht hinaus. Diese Psychologie ist aber durchaus unhaltbar.

Denn warum zieht eine Vorstellung eine andere nach sich? Wenn eine jede ein durchaus selbständiges Wesen ohne Subject ist, besteht zwischen ihnen nicht der mindeste Zusammenhang; sie hängen noch weniger zusammen als die Perlen, welche an eine Schnur gereiht sind; diese werden doch wenigstens durch den gemeinsamen Faden zusammengehalten. Freilich nehmen jene Psychologen einen ähnlichen Faden für die lose aneinandergereihten Seelenacte an: der Körper, das Gehirn, die Ausbildung bestimmter Nervenbahnen und Communicationswege im Gehirn ist für sie das einigende Band der Vorstellungen. Aber man sieht leicht, dass nur für sinnliche Vorstellungen, bei welchen das Nervensystem betheiligt ist, ein Zusammenhang durch körperliche Verbindungen hergestellt werden kann. Wir haben aber auch ganz geistige Vorstellungen und Seelenacte, und dieselben können in jeder beliebigen Reihenordnung auf einander folgen; für ihre Association lassen sich also keine Nervenbahnen oder ausgebildete Communicationswege des Gehirns anführen.

Man kann nun freilich die sog. Associationsgesetze den Zusammenhang der Vorstellungen herstellen lassen, aber eine nähere Analyse des Associationsvorgangs und seiner Gesetze zeigt, dass auf diese Weise die Einheit des Seelenlebens nicht erklärt, sondern aufgegeben wird. Gesetze können überhaupt nicht die causale Erklärung eines Geschehens geben; sie bezeichnen ja nur die Art und Weise, wie eine Ursache ihre Wirkungen hervorbringt, die Ursache selbst muss noch eigens gegeben sein. Man hat also für den Zusammenhang der Vorstellungen keine Erklärung gegeben, wenn man sagt, die Association vollziehe sich nach dem Gesetz der Aehnlichkeit oder der Berührung. Thatsache ist allerdings, dass zwei Vorstellungen, welche bereits einmal zusammen auftraten, sich wieder gegenseitig reproduciren; dass gleiche oder ähnliche Vorstellungen einander anziehen: aber es handelt sich darum zu erklären, wie ähnliche und sich berührende Vorstellungen sich beeinflussen, wie die eine die andere hervorrufen kann. In einem constanten Seelensubjecte ist dies leicht verständlich: durch die frühere Verbindung (Berührung)

der Vorstellungen bildet sich in der Seele eine Zuständlichkeit, eine Fertigkeit aus, diese Vorstellungen immer wieder in jenem Zusammenhange auftreten zu lassen. Desgleichen begreift man, wie ein auf Erkenntniss der Wahrheit angelegtes Vorstellungsvermögen durch eine Vorstellung zu einer anderen mit ihr in logischem Zusammenhange stehenden, von der Vorstellung der Wirkung zu jener der Ursache, von der Vorstellung des Convexen zu der des Concaven, von den Prämissen zu dem Schlusssatze veranlasst wird.

Sind dagegen die Vorstellungen blos aufeinanderfolgende selbständige Ereignisse, so fällt alle Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung fort. Vor allem bei der sog. Berührung. Denn hier ist es ja lediglich ein subjectives Band, welches die zu associirenden Vorstellungen verknüpft: objective Aehnlichkeit, Correlation usw. fallen da ganz weg. Nun aber leugnet der actuelle Seelenbegriff gerade das gemeinsame Subject zweier Vorstellungen. Also ist eine subjective Verknüpfung nicht möglich.

Aber auch die objective Verbindungskraft (objectiver) logischer Beziehungen der Vorstellung ist unmöglich. Denn das ist einleuchtend: wenn der Vorstellungsverlauf nicht in einem bleibenden Subjecte sich abspielt, stehen sich die Vorstellungen, wenn sie auch eine noch so innige logische Verbindung oder Verwandtschaft zu einander haben, ebenso in causaler Hinsicht beziehungslos einander gegenüber, wie ganz disparate: wie letztere, so können sich auch erstere nicht beeinflussen. Man kann dies leicht an zwei Vorstellungen, bezw. Gedanken illustriren, welche den allerstärksten logischen Zusammenhang haben: die Vorstellungen des *Antecedens* eines Schlusses ziehen unter Umständen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit die Vorstellung des *Consequens* nach sich. Nun haben wir aber bereits gesehen, dass nur unter Voraussetzung eines einzigen dauernden Subjectes, welches *Consequens* und *Antecedens* auffasst, die Consequenz des Schlusses, d. h. der innere Zusammenhang zwischen Prämissen und Conclusion erkannt werden kann.

Doch unsere Associationsphilosophen wissen sich zu helfen: wenn man ihre Ausführungen genauer ansieht, so zeigt sich, dass der Zusammenhang der Vorstellungen auch der geistigsten und abstractesten physiologisch begründet wird; aber dass sie damit dem Materialismus, den sich auch verschiedene Richtungen dieser Psychologie gegenseitig vorwerfen, verfallen, ist trotz ihrer lauten Proteste dagegen einleuchtend.

Aber selbst vom Materialismus abgesehen, ist die physiologische Begründung der Association sowohl erkenntnisstheoretisch wie psychologisch, ja sogar physiologisch unhaltbar. Zeigen wir dies wieder an einem besonderen Vorstellungsprocesse, am Schlusse. Nach Th. Ziehen, der in seiner „Physiologischen Psychologie" der englischen Associationspsychologie in Deutschland den beredtesten Ausdruck gegeben hat, beruht das ganze Schlussverfahren auf Association, also im Grunde auf einer physiologischen Verbindung dreier Sätze oder dreier Vorstellungen zu einem einheitlichen Processe, der einen Satz aus zwei vorausgehenden ableitet. Nun sieht man aber leicht, dass dieser Zusammenhang, wenn er rein physiologisch begründet sein soll, kein nothwendiger, sondern ein rein zufälliger ist. Nicht mit innerer Nothwendigkeit folgt dann die Sterblichkeit des Petrus aus der Sterblichkeit aller Menschen, sondern dieser Zusammenhang ist nur ein thatsächlicher, contingenter, darauf beruhend, dass in unserer Seele, oder besser in unserem Nervensystem sich ein solcher Zusammenhang gebildet hat. Dies ergibt sich noch deutlicher aus der darwinistischen Entwickelung unserer Seelenthätigkeiten und unseres Nervensystems mit seinen Functionen, welche die Associationspsychologen entweder voraussetzen, oder wie Wundt und Ziehen, welche einander sonst heftig bekämpfen, ausdrücklich ihrer Psychologie zu grunde legen. Darnach hätte sich unter anderen Verhältnissen in der Seele ein nothwendiger Zusammenhang ausbilden können zwischen den Sätzen: Alle Menschen sind sterblich, also ist der Mensch Petrus unsterblich.

Aber selbst von der Entwickelungslehre abgesehen, wäre ein lediglich auf Associationsgesetzen beruhender Schluss ohne objective innere Nothwendigkeit: lediglich weil ein thatsächlicher Zusammenhang zwischen der Erkenntniss des *Antecedens* und des *Consequens* besteht, folgern wir letzteres aus ersterem. Aber der Zusammenhang zwischen Prämissen und Conclusion ist ein absolut nothwendiger, ein objectiv gegebener, den unsere Erkenntnissacte nicht schaffen, sondern den sie mit absoluter Nothwendigkeit anerkennen müssen.

Was vom Schlusse gilt, muss ebenso von jedem evidenten Urtheile gesagt werden: es ist kein bloser Associationsvorgang, wenn wir z. B. in dem Satze: „Das Ganze ist grösser als ein jeder seiner Theile", Subject und Prädicat mit einander verbinden, sondern von der Einsicht in ihren objectiven Zusammenhang werden wir genöthigt, dieses Prädicat von diesem Subjecte auszusagen.

Also erkenntnisstheoretisch ist die Associationshypothese ganz und gar unhaltbar; sie ist es nicht minder in psychologischer Beziehung. Wie bemerkt, lässt diese Psychologie den causalen Zusammenhang der Vorstellungen und der Seelenacte überhaupt meist durch physiologische Verbindungen entstehen: zwei Vorstellungen ziehen einander in's Bewusstsein, weil zwischen den verschiedenen Nervenelementen, welche deren Träger sind, Communicationswege sich ausbilden oder schon anatomisch von Anfang an gegeben sind.

Darin liegt aber eine mannigfache Absurdität. Erstens ist die Aufeinanderfolge psychischer Acte durch ganz andere Gesetze bedingt, als die Aufeinanderfolge physiologischer Processe; letztere folgen lediglich physikalischen, chemischen und mechanischen Gesetzen. Die Gesetze des Seelenlebens, insbesondere die Denkgesetze sind mit solchen Processen gar nicht vergleichbar. Es kann z. B. eine ganz schwache Vorstellung die lebhaftesten Gefühle, die heftigste Geisteserschütterung hervorrufen, und wiederum kann ein Sturm von Begierden durch den Willen im Augenblicke zur Ruhe gebracht werden, was der materiellen Causalität auch des kunstreichsten Mechanismus offenbar widerspricht.

Völlig ungereimt aber ist es, den logischen Zusammenhang der Gedanken auf physiologische Zusammenhänge zurückführen zu wollen: die Consequenz eines Schlusses z. B. ist mit causaler Abhängigkeit physiologischer Zusammenhänge gar nicht vergleichbar; die Nothwendigkeit der Folgerichtigkeit ist ja auch eine absolute, der Zusammenhang von Nervenprocessen ist zwar auch ein nothwendiger, aber doch nur bedingungsweise; er kann recht wohl unterbrochen werden. Diese Unterbrechung wäre freilich nur durch eine andere materielle Causalität denkbar; vom Willen könnte dieselbe nicht herbeigeführt werden. Thatsächlich können wir freilich an der objectiven Nothwendigkeit eines logischen Processes auch nichts ändern, wir können aber durch unseren einfachen Willen in jedem Punkte des Processes eingreifen, um ihm eine andere Richtung zu geben. Bei der physiologischen Begründung der Aufeinanderfolge wäre dies durchaus unmöglich.

Ganz consequent hat die physiologische Begründung der Association H. Münsterberg durchgeführt[1]) und sie damit in ihrer ganzen

[1]) Beiträge zur experim. Psychologie. Freiburg, Mohr. Heft 1. Einleitung: Bewusstsein und Gehirn . . . 1889; H. 2. Zeitsinn. Schwankungen der Aufmerksamkeit . . . 1889; H. 3. Neue Grundlegung der Psychoph. 1890.

Unhaltbarkeit dargethan. Eine „consequente psychophysische Theorie“ lässt sich nach ihm nur durch die Annahme erreichen, dass das gesammte geistige Leben nur ein unendliches Gefüge von Associationen sei, selbst die Apperception als eine Freithätigkeit der Seele ist aufzugeben. Mit allen psychischen Vorgängen sind aber weiter Muskelempfindungen verbunden, welche für das Seelenleben von der grössten Bedeutung sind. Erstens nämlich wird es nur durch diese möglich, Empfindungen zu messen. Denn die Sinnesqualitäten sind nicht nach Intensität, sondern nach Qualität verschieden: ein höherer stärkerer Ton ist qualitativ von einem niederen schwächeren unterschieden. Da nun aber die Tonempfindung reflectorisch eine Muskelspannung erzeugt, so kann der Unterschied der Tonempfindung an dem Unterschiede der Muskelspannung gemessen werden. Letztere kann 5 Mal grösser sein als eine andere, weil sie 5 Mal länger andauert. Münsterberg glaubt diese Behauptungen auch experimentell bestätigen zu können, indem es ihm ganz leicht wurde, den Unterschied zwischen zwei Schallstärken und den zwischen zwei Empfindungen der Armbewegung als gleich zu schätzen. Diese Muskelempfindungen sollen zweitens auch die Association erklären: nur dadurch zieht eine Vorstellung die andere nach sich, weil die Muskelspannung der ersteren die der zweiten einleitet. Und dies beruht auf dem Satze: „Die Gesammtheit der psychischen Erscheinungen weist als letztes Princip, über das hinaus wir nicht vordringen können, die Thatsache auf, dass jeder Bewusstseinsinhalt eine Muskelempfindung verlangt. Eine Gehirnerregung, welche nicht von centripetalen Wirkungen gleichzeitiger oder centralen Nachwirkungen früherer Muskelarbeit begleitet ist, hat ihre physiologischen Folgen, erweckt aber keinen Bewusstseinsinhalt“ — Somit wäre das Bewusstsein nur der passive Schauplatz, über welchen Vorstellungen und Gefühle nach Gesetzen der Association d. h. der Muskelspannungen hinziehen Das ist aber nicht „psychophysischer Materialismus“, wie Münsterberg sein System nennt, sondern psychologischer Radicalismus, den die Anhänger der Associationspsychologie und des psychophysischen Parallelismus zwar heftig bekämpfen, der aber nach der Leugnung des Ich allein eine befriedigende Erklärung der Association auf rein physiologischer Grundlage zu bieten vermöchte.

Recht kindlich ist besonders in der Associationspsychologie die beliebte Annahme, Communicationsbahnen im Centralnervensystem vermittelten den Zusammenhang der Vorstellungen. Die Vorstellungen

sind ja doch keine Bewegungen, keine elektrischen, thermischen Zustände, die von einem Nervencentrum durch Mittelglieder auf ein anderes übergeleitet werden könnten, sie sind wie alle seelischen Thätigkeiten immanente Zuständlichkeiten, deren Uebergang auf ein äusseres Medium ein Unding ist. Mein Wollen und Denken kann nicht auf einen anderen Menschen transportirt werden, wenn er auch noch so innig mit mir verbunden wäre; ebenso wenig kann das Vorstellen und Begehren von einem Nerv auf einen anderen, von einem Nervencomplex im Gehirn auf ein anderes Vorstellungscentrum übergehen.

Aber selbst aus rein physiologischen bezw. anatomischen Gründen ist eine solche Mittheilung der Vorstellungen unmöglich.

Die neuesten Untersuchungen über die Structur des Nervensystems haben nämlich dargethan, dass die einzelnen Nervenganglien nicht, wie man früher glaubte, durch die Nervenfäden communiciren, sondern dass dieselben eine mehr oder weniger isolirte Stellung einnehmen. Die Nervenfäden sind Ausläufer der Nervenzellen, Anhängsel ihrer Körpersubstanz, nicht Verbindungen nach Art telegraphischer Drähte, wie man früher glaubte. His, der über diese neue Entdeckung in der Versammlung der Naturforscher und Aerzte in Nürnberg 1893 ausführlich berichtet[1]), meint, darum müsse wohl „innerhalb der grauen Marksubstanz die Leitung der Erregung von einem Fasersystem auf ein anderes durch ungeformte Zwischenmassen vermittelt werden". Diese Vermittelung liesse sich allerdings für die materiellen Erregungen zugeben, aber die seelischen Thätigkeiten können nicht übergeleitet werden. Aber selbst jene materiellen Ueberleitungen sind nach anatomischen Befunden unzulässig. Die Zwischenmasse, in welche die einzelnen Nervenzellen eingebettet sind, der sog. Nervenkitt, *Neuroglia*, darf nicht als ungeformte Masse angesehen werden, sondern bildet die sog. Spinnenzellen, deren Zellleib 15 bis 25 feine sehr lange Fortsätze aussenden. Sie finden sich nicht blos im Gehirn, sondern auch im Sehnerv und in der *Retina*. Ueber ihre physiologische Bedeutung bemerkt R. Greeff:

„Man sieht jetzt vielfach die Spinnenzellen im Centralorgan nicht als eine Stützsubstanz, sondern auch als einen Isolirungsapparat an, welcher mit seinen Fäden die Nervenzellen und Fasern umspinnt, sowie wir mit Seidenfäden elektrische Drähte umspinnen, damit sie sich unter einander nicht berühren können. Auf diese Weise wird es den Ganglienzellen in der *Retina* möglich die einge-

[1]) Vgl. Gaea 1893. S. 746 ff. u. Philos. Jahrb. 1893. S. 467 ff.

fangenen Lichtreize durch die Sehnervenfasern den optischen Centren isolirt zuzusenden."

Dies entspricht ganz und gar ihrer anatomischen Beschaffenheit:

„Die langen feinen Fortsätze verschlingen und überkreuzen sich mit denen der benachbarten Zelle vielfach, niemals gehen sie aber Anastomosen (Communicationen) ein. Ein Neuroglianetz existirt nirgends im Sehnerv entgegen den früheren Annahmen." [1])

Sind aber die einzelnen Nervenganglien durch die Zwischensubstanz isolirt, so kann nicht einmal die materielle Erregung, geschweige denn eine psychische Thätigkeit von der einen auf die andere übergehen; die Vorstellungen und andere Seelenthätigkeiten können nicht durch Ausbildung von Nervenbahnen einander anziehen.

Vielmehr umgekehrt kann nur dadurch eine einheitliche gleichzeitige Zusammenfassung mehrerer Vorstellungen im Bewusstsein stattfinden, dass ein über allen Zellen mit ihren verschiedenen Vorstellungen stehendes, aber zugleich in ihnen thätiges Princip sie alle in sich fasst und als eigene Lebensthätigkeiten in sich hat. Desgleichen können die Vorstellungen nur nach einander in unserem Ich als unsere nur dadurch bewusst werden, dass ein bleibendes über den Ganglien und ihrer momentanen Zuständlichkeit erhabenes Subject sie nach und nach in sich aufnimmt. Es kann die in einem Theile des Hirns sich abspielende Vorstellung und Seelenthätigkeit eine andere in einem anderen Theile nur dadurch beeinflussen, hervorrufen, durch Association an sich ziehen, dass in einer Seele, welche die beiden Hirntheile umspannt, beide Vorstellungen ihren Sitz haben und sich nach einer ursprünglichen nicht weiter zu erklärenden Anlage der Seele anziehen. Denn das ist wohl zu bemerken: Es besteht durchaus keine aprioristische selbstverständliche Nothwendigkeit für den Zusammenhang der Vorstellungen und der Seelenthätigkeiten überhaupt: teleologisch ist derselbe für die Ausbildung, ja selbst für die Möglichkeit des Seelenlebens von höchster Wichtigkeit, und aetiologisch in dem thatsächlichen Seelenwesen und seinen Fähigkeiten wohl begründet.

Aber, hörten wir oben einwenden, es kann auch bei rein actuellem Seelenleben ein Fortschritt, eine Ausbildung stattfinden dadurch, dass die Vollkommenheit des jetzigen Actes sich dem folgenden mittheilt; was der eine erworben hat, geht nicht verloren, sondern findet sich im folgenden wieder.

[1]) Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1895. 2. Heft. S. 127.

Diese Behauptung setzt nicht nur Unmögliches voraus, sondern widerspricht auch der beständigen Erfahrung. Denn wenn die aufeinanderfolgenden Acte z. B. des Denkens nicht in einem dauernden Subjecte sich finden, kann, wie wir ausführten, eine gegenseitige Beeinflussung nicht stattfinden, geschweige denn die Uebertragung der Vervollkommnung des einen Actes auf einen anderen.

Es lehrt aber auch die einfachste Selbstbeobachtung, dass unsere späteren Acte nicht die Vollkommenheit der früheren in sich tragen, ja nicht einmal in sich fassen können. Jede einzelne Vorstellung des späteren Lebens, in welchem doch ein ungeheurer Wissensschatz aufgehäuft sein kann, ist von derselben Beschaffenheit und Intensität wie die entsprechenden Vorstellungen der Jugendjahre.

Wegen der Enge des Bewusstseins kann immer nur eine einzige Vorstellung scharf in's Bewusstsein treten; dieser eine Gedanke des ausgebildeten Verstandes enthält aber keineswegs die früher gefassten Gedanken. Der Wissenszuwachs besteht vielmehr darin, dass ich jetzt weit mehr Denkacte setzen kann, wohl auch, dass ich in einem allgemeineren höheren Princip einige Folgerungen virtuell im Geiste besitze, nachdem ich mir dieselben einzeln erworben habe, und darum auch jetzt einzeln wieder reproduciren kann. Häufig sind die späteren Einzelacte sogar viel schwächer als die früheren, und der Wissenschatz bleibt doch bestehen; also liegt ganz offenbar die Ausbildung, der Fortschritt nicht lediglich in den Seelenthätigkeiten.

Die grössere Vollkommenheit der späteren Acte kommt grossentheils subjectiv von der Uebung und objectiv von der Zusammenfassung des Einfachen, Einzelnen zu complexeren Ganzen. Dass letzteres ohne einheitliches Subject nicht möglich ist, haben wir oben bereits gesehen. Die Uebung und die dadurch erworbene Leichtigkeit des Handelns ist aber erst recht nur bei einem dauernden Subjecte möglich; fehlt ein solches, dann kann eine Summirung der durch die einzelnen Acte zu erzielenden Fertigkeit ebenso wenig stattfinden, als von mehreren Menschen ein und derselbe psychische Act je einmal gesetzt wird.

Diese Ausführungen treffen insbesondere Wundt um so stärker, als er eine Vermehrung der geistigen Energie nicht blos beim einzelnen Menschen, sondern auch in der Menschheit überhaupt annimmt. Er macht darin ganz entschieden gegen den Materialismus Front, dass er das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf das geistige Leben für nicht anwendbar hält, sondern, wie dies ja auch einleuchtend ist,

eine fortwährende Vermehrung des Wissenschatzes in der Menschheit behauptet. Was heisst aber Vermehrung der Wissenschaft? In sich kann die Wahrheit selbst nicht ab- und zunehmen, sondern nur ihre Aneignung durch denkende Menschen. Der Fortschritt ist aber auch kein blos extensiver, d. h. es werden nicht blos die wissenden Menschen zahlreicher, sondern das Wissen selbst wird vollkommener, klarer, bestimmter, umfangreicher. Das heisst doch nichts anders, als: Einzelne, insbesondere einige wenige bevorzugte Geister vervollkommnen sich im Wissen, sie schreiten fort in der Wissenschaft. Ist aber kein ständiger Geist da, sondern nur einzelne Wissensacte, dann kann von einem Fortschritte nicht die Rede sein.

Ferner findet Wundt in der psychischen Causalität einen durchgreifenden Unterschied von der materiellen, der darin sich zeigt, dass die geistige Synthese wahrhaft „schöpferisch" ist. Wenn mehrere Empfindungen zu einer einheitlichen Vorstellung verbunden werden, so enthält dieser „Begriff" weit mehr als die einzelnen Empfindungen oder Vorstellungen zusammengenommen. Darin hat er ganz recht; der eigentliche Grund liegt freilich darin, dass bei den sinnlichen Vorstellungen nur die sinnlichen Thätigkeiten, bei der Begriffsbildung mit Hilfe der sinnlichen Elemente aber eine geistige Fähigkeit wirksam ist; so dass also von einer Schöpfung aus Nichts nicht die Rede sein kann. Indes ist durchaus einleuchtend: Wäre kein einheitliches Ich vorhanden, das seine successiven Empfindungen zusammenfasst, so könnte von einer Synthese überhaupt keine Rede sein, am allerwenigsten könnte aus der Synthese eine Vollkommenheit resultiren, welche die der einzelnen Elemente überträfe: wir hätten höchstens die Summe der Einzelempfindungen als ebenso viel von einander unabhängiger und nur in der Abstraction zusammengefasster Summanden.

Obgleich nun Vannérus den actuellen Seelenbegriff Wundt's mit uns, wenigstens in dessen Schroffheit, für unhaltbar erklärt, so schliesst er sich dennoch nicht sofort dem substantiellen an. Für die bedingten Daten des Seelenlebens des Gefühls, der Willensfunction, der Sinneswahrnehmung könnte wohl als relativ selbständiger Realgrund das Ich und zwar als Substanz bestimmt werden. Indes fährt er fort:

„Jedoch muss zugegeben werden, dass es am geeignetsten ist, das psychische Subject nicht Substanz zu nennen. Dieser Ausdruck erweckt nämlich mit einer Art dominirender Gewalt über den Gedanken - - die Vorstellung von einer ›unter‹ oder ›hinter‹ dem Seelenleben liegenden Realität, welche Auffassung unzweifelhaft materialisirt, d. h. den wahren Begriff von dem, was Seelenleben eigentlich ist, verunreinigt. Nun ist es allerdings wahr, dass kein

Begriff vollkommen rein oder befreit von sinnlichen Ingredienzen erfasst werden kann; doch hindert dieser Umstand es ja nicht, dass man gerade bezüglich eines rein geistigen Objectes, wie des Seelenlebens, die falschen Zusätze soviel als möglich zu eliminiren suchen muss. Und einigermaassen dürfte sich dieses Bestreben dadurch fördern lassen, dass das Ich überhaupt nicht als eine Substanz bezeichnet wird." [1])

Er möchte darum das Ich nur als Realgrund zu seinem Inhalt aufgefasst wissen als ein *realiter unum* mit einheitlicher geistiger Organisation.

Dieses Bedenken scheint uns nicht von solcher Bedeutung, um den Substanzbegriff vom Seelenwesen fern halten zu müssen. Natürlich spricht man von Seelensubstanz nur bei Philosophen oder doch Männern von allgemeiner Bildung, nicht bei Ungebildeten. Diese letzteren dürften allerdings das ‚Hinter' und ‚Unter' recht sinnlich verstehen, die Substanz als ein materielles Substrat, an welchem die accidentalen Thätigkeiten haften. Aber der philosophische Begriff der Substanz kann durch solche materielle Vorstellungen nicht verunreinigt werden; er ist einer der fundamentalsten, einfachsten und klarsten Verstandesbegriffe: er bezeichnet ein Sein, das in sich Bestand hat, nicht eines anderen Subjectes bedarf, wie das Accidens. Das ‚Hinter' und ‚Unter' hat also hier eine ganz verstandesmässige Bedeutung: Was wir wahrnehmen, die Accidentien, insbesondere die Bewusstseinszustände verlangen als unselbständige Realitäten eine ihnen zugrunde liegende Realität. Dieselbe liegt hinter den sinnlichen oder wahrgenommenen Qualitäten, insofern als erst der Verstand in dieselbe eindringen, durch die Accidentien hindurch sie erfassen kann und muss. Allerdings ist die Verbaldefinition, auf welche Vannérus sich beruft: *substans est id quod substat* höchst unvollkommen, sie muss aber in der eben angegebenen Weise gedeutet und weiter entwickelt werden, wobei sich sogar ergibt, dass das *substare* gar nicht zum Wesen der Substanz gehört. Es kann Substanzen geben, die gar keine Accidentien tragen, die reine Substantialität sind; eine solche ist thatsächlich die göttliche Substanz. Zum mindesten muss das göttliche Wesen als Substanz gefasst werden, denn wenigstens der letzte Grund aller Dinge — wie wir von allen verschiedenen Auffassungen des göttlichen Wesens absehend allgemein Gott bestimmen können —, der Weltgrund wenigstens muss in sich Bestand haben. Denn es ist eine handgreifliche Absurdität, dass Alles in einem Anderen existire; ausser dem Allen gibt es ja kein Anderes. Also

[1]) Archiv f. system. Philosophie von P. Natorp. 1895. 3. Heft. S. 375.

muss wenigstens ein Wesen, wenigstens der Urgrund aller Dinge in sich existiren, also Substanz sein. Wohl mag der Pantheismus alle Weltdinge als Modalitäten Gottes ansehen, aber er kann doch nun nicht auch noch den letzten Grund derselben als ein Accidens fassen, denn Modalitäten sind Accidentien eines in sich bestehenden Wesens.

Und damit sind die zahlreichen Einwände gegen den Substanzbegriff principiell widerlegt: es ist ein absoluter Widersinn, die Substanz zu leugnen. Wären alle die Declamationen gegen den Substanzbegriff zutreffend, dann könnte es überhaupt keine Substanz geben, dann hätte auch die ganze Welt, auch der letzte Weltgrund keinen Bestand in sich. Und wenn man erklärt, die Seelenthätigkeiten hätten in sich selbst Bestand, sie bedürften keines Substrates, man müsse sich gewöhnen, sie so selbständig zu denken, wie die Himmelskörper frei schwebend im Raume, so beseitigt man damit die Seelensubstanz nicht, sondern erklärt damit die Thätigkeiten für Substanzen. Ob sie dies nun wirklich sein können oder sind, ist wieder eine andere Frage, die übrigens durch unsere obigen Ausführungen hinlänglich gelöst wurde. Denn es hat sich uns ergeben, dass ein von ihnen unterschiedenes während ihres Flusses stets ausharrendes Ich ihnen zugrunde liegen muss, was sich damit als Seelensubstanz im wahren Sinne des Wortes erweist.

Zur Lehre vom Gefühl

vom Standpunkte einer speculativen Psychologie.

Von Dr. Bernh. Paqué in Berlin.

(Fortsetzung.)

4. Das Ichbewusstsein und die Trichotomie im Menschen.

Zunächst erscheint unser Seelenleben nur als ein ewiger Wechsel von Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Stimmungen, Trieben, Begierden usw., als ein beständiges Kommen und Gehen, ohne alle Festigkeit und Einheit, ein Fliessen und Werden, kein Stillestehen und Sein. Aber bei unserer Betrachtung tritt uns doch bald etwas wie ein Einheitsband entgegen. Alles was da geht und kommt, sind meine Vorstellungen, meine Gefühle, meine Willensacte. Das Bewusstsein hat, wie Carl Gros[1]) es ausdrückt, eine monarchische Einrichtung, in dem Ich erscheint die Vielheit der Phänomene zur organischen Einheit verknüpft.

Man könnte nun leicht versucht sein, in dem Selbstobjectivirungsprocess, der sich im seelischen Leben in Form des reflectirenden Denkens, wenn es die Selbstbewusstseinsvorgänge in den Kreis seiner Betrachtung zieht, die Quelle dieses Ichbegriffs zu suchen; aber ein solcher Erklärungsversuch muss sofort missglücken. Denn alsdann müssten wir doch sicher das Denken als solches, als ein impersonelles uns vorstellen, das in den Kreis seiner Beobachtung eine Summe von Denk- oder auch Willensacten der Vergangenheit stellt, die dauernd wechseln. Das Resultat könnte höchstens zu einer Feststellung von Eigenschaften oder allgemeinen Regeln der Denk- oder Willensvorgänge in ihren allgemeinen Beziehungen zu einander fortschreiten. Nicht einmal eine einheitliche Verknüpfung der Vielheit der Vorstellungen und Begriffe miteinander, geschweige denn mit den anderen

[1]) Einleitung in die Aesthetik 1892.

seelischen Phänomenen des Willens und des Gefühls, die dem Denken als eigene Welten gegenübertreten, ist auf diesem Wege möglich.

Das Ichbewusstsein ist sonach nicht das Product mühsamer Geistesarbeit und mithin gleichsam künstlich errungen, sondern ein unmittelbar Gegebenes; aber eben diese Thatsache lässt es als gewiss erscheinen, „dass als Grundlage desselben auch Seelenvorgänge — vielleicht gar eine einzelne Klasse derselben anzusehen sind", die das Denken und Wollen nicht paritätisch neben einander bestehen lassen: denn nur durch Verschmelzung beider Welten zu einer organischen Einheit kann die vielbesprochene organische Einheit erzeugt werden.

Aber bevor wir auf diese Frage näher eingehen, müssen wir noch einige Feststellungen allgemeiner Art über psychische Verhältnisse machen. Ausserordentlich wichtig erscheint es uns nämlich, eine Antwort auf die Frage zu finden: Was wird aus dem Willen, insofern er sich nicht activ bethätigt? Hört damit jede Spur seiner Existenz auf? Wir schliessen uns der bereits oben angedeuteten Ansicht von Sigwart hier vollkommen an, wonach kein selbständiges für sich bestehendes Willensvermögen anzunehmen ist, sondern in der Seele selbst die Möglichkeit des Wollens sich findet, sodass es danach verständlich erscheint, wenn wir von einem ruhenden oder potentiellen Willen reden. Treten nun an diesen Willen Reize heran, so wird dieserseits eine Reaction erfolgen, die entweder ein Abwehren oder ein Ergreifen sein wird. Wenn unter diesen beiden Hauptgesichtspunkten sich auch alle Reactionen des Willens zu dem Gegebenen werden gruppiren lassen, so ist es doch klar, dass immerhin eine vielfache Unterscheidung der Relationen nothwendig sein wird mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Intensität, Dauer usw. der Relation.

Dieses Phänomen der Reaction muss ziemlich häufig auftreten, und zwar jedes Mal dann, wenn Vorstellungen in unser Bewusstsein gelangen, die unser Interesse erregen. Mittels des reflexiven Denkens werden wir uns dieses Phänomens nie bewusst. Sollte es also für uns ganz verloren gehen? Unmöglich. Soviel ist aber sicher, dass die erwähnte Reaction in jedem Falle eine bestimmte ist und sich darum als eine besondere, eigenartige, individuelle in dem Bewusstsein wiederspiegeln muss. Das kann daher auch nur erfolgen, wenn das Bewusstsein die Reaction — das einzige, rein innere oder seelische Geschehen, denn das weitere Wollen wird uns ja nur bewusst in Form von Thätigkeit — ganz in sich aufnimmt, sich mit ihr gleich-

sam copulirt. Eine solche Vereinigung von Denken und Wollen vollzieht sich wirklich, wie wir oben gesehen haben, und zwar in jedem einzelnen Gefühlsvorgange.

In dem Augenblick, wo der Wille eine bestimmte Reaction auf ein Gegebenes vollzieht, charakterisirt er sich als ein specifisches von jedem anderen Wollen verschiedenes: denn wäre nicht die im Moment maasgebende Ursache und auch gerade dieses Wollen wirksam, so könnte auch nicht gerade diese Reaction erfolgen. Durch das bewusste Erleben gerade dieser Reaction, wie sie in diesem Gefühle gerade sich ausspricht, werden wir uns aber auch gleichzeitig der Thatsache bewusst, dass es auch ein specifisches Bewusstsein ist, das bei dem Zustandekommen gerade dieses Gefühls sich bethätigt: nur dieses Bewusstsein ist es ja, das Kenntniss hat von dem inneren Erlebniss.

Die complicirten Seelenvorgänge also, wie sie dem Gefühlsacte zu grunde liegen, dienen uns als Mittel zur Auffindung des so lange gesuchten Einheitsbandes. Sie geben uns Aufschluss darüber, wie eine Trennung des betheiligten Bewusstseins und Wollens gegenüber jedem anderen Bewusstsein und Wollen, sowie die Idee der Zusammengehörigkeit beider sich entwickelt, und damit haben wir den Begriff des Ich oder des Individuum klargelegt.

Soviel ist aber wohl nach dem Vorausgegangenen gewiss geworden, dass als Bedingungen eines individuellen Seins Denken, Wollen und Fühlen anzusehen sind, und dieses Axiom als Grundlage benutzend, wollen wir es versuchen, zu weiteren Resultaten fortzuschreiten.

Im Menschen findet sich anscheinend eine doppelte Natur, eine körperliche und geistige zur Einheit verbunden, und alle Versuche, die von seiten des Materialismus, Spiritualismus, Idealismus usw. zur Erklärung der unleugbar bestehenden Einheit gemacht worden sind, um die eine auf die andere Natur zurückzuführen, haben bisher nie zu befriedigenden Resultaten geführt. Wenn wir uns nun jetzt bemühen wollen, nachzuweisen, dass nicht ein Dualismus im Menschen, sondern eine Trichotomie, eine dreifache Welt, nämlich eine sinnliche, eine intellectuelle und intelligible sich findet, so hoffen wir auch gleichzeitig den Schlüssel zu der Lösung des Räthsels bieten zu können, wie eine Verknüpfung derselben zur Einheit möglich erscheint.

Befassen wir uns zunächst mit der sinnlichen Welt. In jedem Menschen gibt es ein sinnliches Erkennen, Wollen und Fühlen, indem

jedes sinnliche Erlebniss als ein räumlich erlebtes, bestimmtes und momentanes, oder zeitliches sich kundgibt.

Mit der Einwirkung eines Reizes auf einen Sinn ist, sobald dieserseits die erforderliche Reaction erfolgt, unmittelbar die Empfindung gegeben, und zwar, wie wir meinen, die bewusste Empfindung, ohne dass hierzu die Mitthätigkeit dessen, was wir gemeinhin Seele nennen, erforderlich wäre. Wir werden hier leicht in Widerspruch mit der allgemeinen Ansicht gerathen und können darauf nur erwidern, dass wir in diesem Falle eine Mitthätigkeit der Seele in jenem specifischen Sinne darum für ein Unding glauben halten zu müssen, weil es ja absolut mit dem Wesen der Seele in Widerspruch steht, das Körperliche als Körperliches zu erkennen, und gerade darin eine Haupteigenschaft alles Seelischen besteht, die uns eine so strenge Scheidung beider Gebiete vornehmen lässt, dass die Seele wohl ein Wissen von den Dingen, aber doch immer nur in Form von Vorstellungen hat, die sich darum wirksam von den parallelen Wahrnehmungen unterscheiden, weil hier alle reale Eigenschaften als reale in Wegfall kommen; denn um ein Beispiel zu geben, die Vorstellung des hellsten Lichtes leuchtet nicht, die Vorstellung der duftendsten Rose entbehrt jeden Wohlgeruchs.

Aber auch wohl dieser Beweisgrund dürfte doch wohl für unsere Ansicht nicht ganz werthlos sein, dass die Empfindung immer nur eine momentane Dauer hat, d. h. dass sie nur solange währt, als der Reiz und die Reaction auf diesen Reiz währt, während es doch gerade ein Charakteristicum des seelischen Erkennens ist, eine Vorstellung jeder Zeit zu reproduciren. Hier herrscht eine gewisse Freiheit, dort eine gewisse Nothwendigkeit, und wenn das Auge sich dem gegebenen Lichtreiz nicht verschliesst, so ist die Lichtempfindung eine unmittelbar gegebene.

Vielleicht hat besonders die Furcht, dadurch die Kluft zwischen Körper und Seele noch unüberbrückbarer zu machen, wenn wir der Empfindung, um mich so auszudrücken, unmittelbares Bewusstsein zusprechen und somit ein selbständiges, sinnliches Erkennen construiren, dazu geführt, hier eine Mitthätigkeit der specifischen Seele zu postuliren. Aber wenn wir auch selbst dieses Factum leugnen wollten, finden sich ja zahlreiche andere Vorgänge, die für die Eigenartigkeit der körperlichen Welt gegenüber der seelischen sprechen.

Wenden wir uns zu dem sinnlichen Wollen, so müssen wir auch hier zahlreiche Unterschiede constatiren, die auf eine unmittelbare

Unvereinbarkeit von Körper und Seele hinweisen. Schon der Sprachgebrauch hat diese Unterschiede angedeutet, indem er die einzelnen Acte des sinnlichen Wollens als Triebe bezeichnet. Wir bemerken von vornherein, dass wir ausschliesslich von körperlichen Trieben reden, und dass, wenn man von intellectuellen Trieben wie Dichtertrieb usw. spricht, uns hier nur eine Uebertragung der physischen Vorgänge auf die Seele vorzuliegen scheint.

Der Trieb ist Folge eines körperlichen Bedürfnisses und unterliegt einer gewissen, allerdings hypothetischen Nothwendigkeit; denn durch die Gewöhnung kann ein Bedürfniss oft als ein rein imaginäres sich erweisen, und damit die Ursache dieses Triebes und der Trieb selbst beseitigt werden. Lotze führt in seiner medicinischen Psychologie [1]) sehr richtig drei Hauptmomente an, die nach unserer Meinung das Wesen des Triebes völlig erschöpfen, und zwar zunächst eine körperliche Bewegung, die den treibenden Grund zu neuen Veränderungen geben kann, aber darum doch nicht mit dem Namen Trieb belegt werden muss. Dazu ist weiter erforderlich, dass diese Bewegung als treibende Ursache und in ihrer Dringlichkeit gefühlt werde, und dass dann endlich das Bewusstsein eines Zieles vorhanden ist, dem die Bewegung zustrebt. Eine solche, Veränderungen aller Art in unserem Magen bewirkende Bewegung nehmen wir unmittelbar wahr, wenn uns der Hunger treibt, wir werden sogar durch gedankenlose und automatisch erfolgende Versuche des Beissens, Kauens, Schlingens auf den Weg, wie dem Bedürfniss abzuhelfen sei, hingewiesen. Der ganze Process entwickelt sich aber in rein körperlichen Vorgängen, und wir haben keinen genügenden Grund, den Trieb als einen psychischen zu bezeichnen. Wir brauchen kaum ausdrücklich zu sagen, dass das Umfasstsein des Triebes von einer Innerlichkeit im weiteren Sinne damit geleugnet wird.

Auch das sinnliche Gefühl manifestirt sich uns gegenüber allen anderen Gefühlen als ein ganz besonderes. Zunächst ist hier nur möglich, von einem Lust- und Unlustgefühl zu reden, eine weitere Gliederung gibt es gegenüber dem Reichthum von Gefühlen in der intellectuellen Welt nicht. Aber auch diese sind und bleiben immer locale und an einen local wirkenden Reiz gebunden. Ferner ist es nicht möglich, ein Lustgefühl gleichsam im voraus, ohne Gegenwart dieses local wirkenden Reizes, zu erwecken, während wir uns doch recht wohl freuen können über eine Reise, die wir erst anzutreten

[1]) A. a. O. Leipzig 1852. § 25, S. 295.

gedenken, und die vielleicht niemals stattfindet. Alles Sinnliche ruht eben im Banne der Form eines jedesmal begrenzten Raumes und der Zeitlichkeit, der Momentaneität.

Wir glauben also durch unsere Betrachtung berechtigt zu sein, die Existenz eines sinnlichen Bewusstseins, Wollens oder Trieblebens und Gefühls anzunehmen und haben, gestützt auf unsere vorhergehenden Gedankenreihen, die Basis gewonnen, die für die Bildung des Ich oder einer organischen Einheit erforderlich ist. An der Selbständigkeit des körperlichen Geschehens, im Gegensatz zu allen psychischen Vorgängen, ist sonach nicht zu zweifeln.

Unter den Begriff der Seele, die alle geistigen Phänomene umspannt, subsumirt man den Verstand und die Vernunft. Wir hingegen glauben auch hier im Gegensatz zu der heutigen Ansicht eine strengere Scheidung vornehmen zu müssen, indem wir an die Stelle der Seele auf Grund unserer Beobachtungen ein Verstandes- und ein Vernunft-Ich, eine intellectuelle und eine intelligible Welt setzen, die beide durch eigene Normen geregelt werden.

Alles Geschehen der intellectuellen Welt ist an die Form der Zeit geknüpft, aber während in der sinnlichen Welt einzig der Moment erlebt wird, erweitert sich hier der Gesichtskreis auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Vermittelnng des Gedächtnisses und der logischen Thätigkeit unseres Verstandes.

Den grössten Theil des Stoffes empfängt der Verstand aus der sinnlichen Welt, einen geringeren durch die Selbstbeobachtung, welche ihm zur Kenntniss der Normen, nach denen sich das Denken vollzieht, verhilft.

In Form der Vorstellung vergegenwärtigen wir uns geistiger Weise das Einzelding, den Weg, den wir durchwandert, den Baum, unter dem wir gesessen, freilich ohne die Lebendigkeit der Empfindung. Wir reproduciren wohl die Qualitäten — aber sie sind qualitätslos. Jede Vorstellung hat ein individuelles Gepräge, und, wenn wir aufgefordert werden, uns eine Stube vorzustellen, so werden wir dieselbe nach den Vorstellungen unserer Erfahrung stets so oder so ausgestattet denken, und eben deshalb reproduciren wir auch die räumlichen Verhältnisse auf's bestimmteste, wenn auch der Act der Reproduction selbst etwas anderes, als ein rein räumlicher Vorgang ist. Die in uns aufsteigenden Vorstellungen sind gegebene Grössen und verrathen somit eine gewisse Passivität des intellectuellen Bewusstseins.

Daneben gibt es aber auch eine reiche Activität desselben, indem der Verstand nach dem Princip der Gleichheit und des Gegensatzes diejenigen Vorstellungen, welche eine gewisse Summe von Eigenschaften gemeinsam haben, zu einer Gruppe verbindet und unter einen Begriff vereinigt. Es ist klar, dass über die Zugehörigkeit dieser Vorstellungen zu dieser oder jener Gruppe gegebenenfalls leicht Meinungsverschiedenheiten entstehen könnten, und dass über das Wesenhafte eines Begriffes wie über alle Resultate, die auf dem Wege der Induction gewonnen werden, ein Streit nahe liegt.

Auf dieser schwachen Grundlage nun bildet der Verstand nach dem Gesetze von Grund und Folge seine Schlüsse und schreitet dann zu dem kühnen Aufbau von wissenschaftlichen Systemen fort. Wenn wir uns aber der widerspruchsvollen schwachen Anfänge erinnern, welche diese Resultate liefern, so können wir uns des Zweifels an der Wahrheit derselben nicht erwehren. Man sucht die Wahrscheinlichkeit zu heben durch Einführung von immer geringeren Unterschieden, wie sie auf Grund minutiöser Beobachtungen gemacht werden, und der glänzende Fortschritt unserer empirischen Doctrinen scheint ja gewisse Garantien für diese Methode zu bieten. Das darf uns aber nicht verschlossen bleiben, dass immer ein gewisses Quantum von Axiomen auch diesen Theoremen zugrunde liegt, — eine zweifellos sicher fundirte Wissenschaft existirt eben nicht.

Auch wenn wir uns der anderen Klasse der seelischen Erscheinungen zuwenden wollen, so finden wir hier zwei Gruppen, die uns eine gleich wichtige Unterscheidung wie oben bei den Vorstellungen und Begriffen inbezug auf das Bewusstsein vorzunehmen veranlassen, die Gruppe der Begehrungen und der Willensacte.

Für das Verständniss der Begehrungen mangelt uns nach dem heutigen Stande der psychologischen Untersuchungen noch immer eine feste Grundlage. Vielleicht sind es im raschen Strome vor unserem geistigen Auge vorbeieilende Vorstellungen, welche zu dem Entstehen derselben die erste Veranlassung geben, sodass die Vorstellung eines rothbäckigen Apfels in uns plötzlich die Begehrung nach einem solchen in uns auftauchen lässt. Auch hier sehen wir eine enge Anlehnung an rein sinnliche Erlebnisse. Aber wie sehr sich auch die Begehrungen und Triebe gleichen, besonders in Hinsicht darauf, dass beide mit gewisser intensiver, ja unabweisbarer Nothwendigkeit auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, so müssen doch in dem einen Falle rein körperliche Alterationen, in dem anderen andersgeartete Vorgänge als Ent-

stehungsgrund angenommen werden. Mit den Begehrungen stehen wohl in ganz innigem Connex die Wünsche in ihrem ganzen Reichthum, ja sie sind wohl mehr oder minder Begehrungen selbst, und die bestehende Unterscheidung zwischen Begehrungen und Wünschen beruht weniger auf der Verschiedenheit des Entstehungsgrundes, der wohl die Vorstellung eines Angenehmen auf Grund einer Wahrnehmung oder Vorstellung sein muss, als vielmehr auf der Verschiedenheit ihres Verhältnisses zu den Forderungen der Moral.

Während die Begehrungen in ihrem Entstehen und Ziel einen einigermaassen ephemeren Charakter tragen, verfolgen die einzelnen Willensacte und somit das ganze intellectuelle Wollen doch nur ein einziges Ziel, die Erreichung des Glückes, und nur durch die zeitweise Veränderung des Glücksbegriffs verändert sich die Richtung nach diesem Ziele. Das verstandesmässige Wollen ist ebenso wie das intellectuelle Bewusstsein an die Form der Zeit gebunden und muss daher bemüht sein, entweder in der Gegenwart oder in der im Diesseits abschliessenden Zukunft die Verwirklichung des Glücksbegriffs zu erreichen.

Glücklich macht zunächst die Befriedigung des Triebes und der Begehrung und der daran sich knüpfende Genuss. Aber der Glücksbegriff schliesst bei aller Veränderlichkeit doch immer das Moment der Stabilität oder die Unwandelbarkeit des Geniessens ein. Daher muss es als eine rein logische Consequenz erscheinen, dass die Menschen geneigt sind, sich diejenigen Möglichkeiten, welche ihnen den gegenwärtigen Genuss gestatteten, auf die Dauer zu sichern und so die Peripherie der Möglichkeiten des Genusses zu erweitern. Das sind die Principien des Utilitarismus, denen jeder Mensch mehr oder weniger huldigen wird, und bei deren Durchführung er nur so weit auf die Nebenmenschen Rücksicht nimmt, als seine Interessen es gestatten oder gebieten.

Doch die eigene innere Erfahrung weist uns auf die Unrichtigkeit dieses Grundbegriffes hin; denn nicht der sinnliche Genuss, falls wir ihn zu einem dauernden gestalten, oder der Besitz von erstrebten Gütern wie Reichthum, Ehre usw. sind es, die unser Glück zu einem dauernden machen. In jedem derartigen Falle folgt nach Erreichung des Ziels früher oder später eine gewisse Gleichgültigkeit, und an die Stelle des erhofften Glückes tritt das Gefühl der Unzufriedenheit. — Dagegen erlebt es ein Jeder an sich, dass ihn, wenn er auf Kosten eines Triebes oder einer Begierde mit einer gewissen Anstrengung

oder Selbstüberwindung dem Wollen eine Directive gibt, welche mit dem unmittelbar vorliegenden Ziele in Widerspruch steht, eine gewisse Seligkeit, eine unbeschreibliche Zufriedenheit erfüllt, die er auf anderem Wege nicht erreichen kann. Diese Beobachtung macht er dann auch noch endlich an Anderen, sodass sich dem ersten Glücksbegriff bald ein zweiter anreiht, und während der erste in der Verwirklichung des momentanen Genusses oder in der Sicherung des zukünftigen sinnlichen Genusses das Glück sieht, fordert der letztere die Aufopferung, Entsagung, Selbstüberwindung als Bedingung desselben.

Der logischen Entscheidung ist es nun in jedem Einzelfalle vorbehalten, dem Wollen diese oder jene Richtung zu geben, die schliesslich wohl immer auf der Werthschätzung der beiden Glücksbegriffe oder des Verhältnisses des sinnlichen zu dem supranaturalen Glücke beruhen muss. Damit haben wir die Basis der Wahlfreiheit im Menschen gefunden, die in einem zweifachen, einem egoistischen und sympathischen Willen wurzelt.

Das intellectuelle Gefühl, um mich so auszudrücken, behandeln wir an dieser Stelle nur kurz. Dem Intellect ist ein freies Schalten und Walten über das Gesammtgebiet der Zeit eingeräumt. Durch Wiederbelebung der Vergangenheit schafft er sich eine eigene Gegenwart, und durch Hinblick auf die Zukunft — z. B. auf dem Wege des Schlusses und der sich daran knüpfenden Vorstellungsreihen — erlebt er auch diese im voraus.

Ohne dass wir den Einfluss eines ausserthätigen Factors spüren, wird in uns durch die Vorstellung, welche die Vergangenheit zu neuem Leben erweckt oder die Zukunft anticipirt, plötzlich ein Gefühl lebendig, und nur so ist es verständlich, dass wir uns mit gleicher Lebhaftigkeit über Vergangenes und Zukünftiges freuen oder betrüben können. Diese Klasse von Gefühlen, die auch noch durch ihre grosse Mannigfaltigkeit von den einfach durch Intensität sich unterscheidenden Lust- und Unlustgefühlen verschieden ist, nennen wir Elementargefühle.

Wir haben den Verstand als ein Vermögen kennen gelernt, das nach dem Gesetze der Proportionalität die Vorstellungen trennt und verbindet und so die Begriffe bildet. Wenn dies eine Hauptform der Bethätigung des Verstandes ist, so kann uns bei der engen Beziehung, in die wir das Bewusstsein zu dem Gefühl treten sahen, nicht wundern, wenn wir eine Klasse von Gefühlen in der Domäne der intel-

lectuellen Phänomene antreffen, die einen ganz gleichen Charakter tragen: es sind das die ästhetischen Gefühle oder die Gefühle des Wohlgefallens an der Harmonie der Farben und Töne, des Rythmus, der Symmetrie und der Gestalt, die auf dem Bewusstwerden der Proportionalität mehrerer als einzeln erfasster Wahrnehmungen oder Vorstellungen beruhen, d. h. sich uns eben als zusammengehörig und in schicklicher Einheit verbunden präsentiren.

So haben wir auch hier ein besonderes Bewusstsein, das nicht allein auf das augenblickliche Erfassen des Gegebenen beschränkt ist, sondern aus der Vergangenheit eine Gegenwart entstehen lässt, ja eine Zukunft vor den inneren Augen präformirt, und ebenso ein Wollen, das nicht blos auf ein momentanes Bedürfniss gerichtet ist, sondern auch auf die Zukunft, ja selbst über die Grenze der Zeitlichkeit hinaus tendirt, ferner noch ein Gefühl, das die ganze Zeitlichkeit, nicht blos einen einzelnen Moment, erfasst. Das intellectuelle Leben ist also von dem sinnlichen inbezug auf die Qualität, wie auch inbezug auf den Umfang seines Stoffes grundverschieden und bildet somit, da die drei Factoren eines eigenen Bewusstseins, Wollens und Gefühls miteinander verbunden sind, eine eigene Welt, ein eigenes Ich.

Wir treten jetzt in die intelligible Welt ein, die wir bisher nur gestreift hatten, die, wie wir zeigen werden, ganz frei von den Gesetzen des Raumes und der Zeitlichkeit ist. Das intelligible Bewusstsein ist in gewissem Sinne ein momentanes, wie das der Sinnlichkeit, doch von diesem wesentlich verschieden, indem dieser Moment nie endet. Es ist ein Anschauen von Angesicht zu Angesicht, ohne die mühevolle Arbeit des discursiven Denkens, und darum fehlerfrei, weil die Resultate unmittelbar gewiss sind. Aber sowohl Umfang wie Intensität des intelligiblen Denkens sind einer Steigerung fähig.

Der Inhalt des intelligiblen Bewusstseins sind die Ideen, und Jeder, der auch keine philosophische Schule durchgemacht hat, wird sagen, dass er weiss, was schön, was gut, was vollkommen, was wahr usw. ist, ohne imstande zu sein, eine auch nur theilweise befriedigende Definition zu geben. Alle Definitionen, die von der Idee des Schönen in Lehrbüchern gegeben werden, treffen bei aller Künstlichkeit nie das Wesen, da es unmöglich ist, das Unendliche in dieser Weise einzuengen.

Wir finden hier leicht als Beispiel auch für die übrigen einen Beweis dafür, dass die Idee des Schönen nicht blos eine Steigerung oder abstracte Form des Begriffes des Schönen sei, und nicht auf

dem Wege bloser Erfahrung gewonnen ist. Dieses Gemälde, dieses Haus, diese Landschaft erscheint uns als schön. Zunächst nun halten wir bei naiver Betrachtung das Schöne ebenso für eine Eigenschaft der Dinge, wie die rothe oder die schwarze Farbe, aber gerade bei dem Versuche einer Definition erweist sich diese Auffassung als unwahr. Jeder Gegenstand nämlich, als Begriff gefasst, ist ein Aggregat von Eigenschaften, und diese wiederum beruhen auf einem So- oder So-afficirt-werden der Sinne. Ein besonderer Schönheitssinn als sechster Sinn existirt aber nicht, sodass wir sagen könnten, dieses ist schön, wie jenes gelb, rauh usw. ist, weil dieser Sinn afficirt würde, und wir uns dann durch eine einheitliche Zusammenfassung des einzelnen Schönen zu einem Gesammtbegriff des Schönen erheben könnten. Nur ein Ganzes erscheint als schön, aber auch nur dann, wenn alle darin hervortretenden Gegensätze harmonisch verbunden sind, und wenn uns diese Einheit bei aller Gegensätzlichkeit zum unmittelbaren Bewusstsein kommt. Nichtsdestoweniger ist das Schöne unbedingt eine Eigenschaft der Dinge, aber nicht eine sinnliche, sondern eine metaphysische Eigenschaft, wie aus dem Vorhergehenden wohl verständlich sein dürfte; denn nur das Ganze als Ganzes gilt als schön, und nicht ein einzelner Wahrnehmungsact ist Grund des Schönen.

Aus der Feststellung der Bedingungen, unter welchen uns etwas als schön erscheint, kommen wir zu dem Schönheitsbegriff, als dessen Wesen meistens die Verbindung der Gegensätze zur Einheit angegeben wird; doch erschöpft dieser keineswegs dasselbe und ist ebensowenig widerspruchsfrei, wie alle anderen Begriffe. Für die Erklärung des Schönen als metaphysische Eigenschaft der Dinge haben wir damit jedoch noch gar keinen Anhaltspunkt gewonnen; dieses ist eben ein *Prius* dem Begriff gegenüber, und nur ein Versenken in das Wesen der intelligiblen Welt selbst dürfte eine Auflösung des Räthsels bieten.

Die Ideen des Guten, Wahren, Schönen, Ewigen usw. sind, wie schon oben bemerkt, unmittelbar in uns gegenwärtig; denn die intelligible Welt steht eben nicht, worauf wir ja auch schon hingewiesen haben, unter dem Gesetze der Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Ein Begriff muss immer entwickelt werden, eine Idee niemals, sie ist etwas Fertiges, etwas Unveränderliches, der Begriff stets schwankend: über die Begriffe des Guten und Schönen könnten wir uns wohl streiten, über die Idee des Guten und Schönen niemals.

Wenn wir jetzt die Stetigkeit der Idee gegenüber dem Begriff

hervorgehoben haben, so dürfen wir nicht vergessen, auch zu betonen, dass die eine Idee die andere nicht ausschliesst, wie ein Begriff den anderen, sondern vielmehr einschliesst; denn das wirklich Gute ist wahr, schön, ewig usw. Hier gibt es keine Gegensätze, sondern vollendete Einheit, und zu einer Scheidung der Ideen im Bewusstsein kommen wir nur, weil es uns in der Zeitlichkeit, selbst auf der höchsten Stufe der Intuition und des Versunkenseins in die Idee, nicht vergönnt wird, eine einzelne z. B. die Idee des Guten in ihrer Totalität zu erfassen.

So waltet im intelligiblen Bewusstsein, weil die Stetigkeit und Unveränderlichkeit hier Sitz und Stimme haben, eine gewisse Nothwendigkeit, die aber jeder fremden Nöthigung entbehrt. Vollkommene Freiheit und Nothwendigkeit sind miteinander zur Einheit verbunden.

Wir wissen wohl, dass wir hier in einen gewissen Gegensatz zu Plato's Ideenlehre treten, der von einer Idee des Thieres, des Baumes, des Hauses usw., ja von einer Welt der Ideen redet, die gleichsam der uns als wirklich erscheinenden Welt als Prototyp gedient habe, und die auch von Schopenhauer als adäquate Objectivität des Willens d. h. des An-sich der Dinge bezeichnet wird. Die Ideen Plato's sind objective Existenzen und können damit Vorwurf der Erkenntniss werden, die Ideen des Guten, Wahren, Schönen, Ewigen sind diese höchste Erkenntniss selbst, jene sind die Ideale des individuellen Seins, diese, soweit uns möglich, die vollendete Erkenntniss des Weltgrundes, des reinen Seins, und nur durch Anwendung dieser erhöhten intuitiven Erkenntniss auf die empirische Welt, die Plato in hohem Maasse innewohne, scheint uns seine Welt der Ideen zustande gekommen zu sein, wie ja auch der Genius ganz von den Ideen des Schönen und Ewigen getragen, die Wirklichkeit verlässt, alle Fesseln der Individualität abstreift und mit lebhafter Phantasie die Welt der Ideale in seinem Inneren aufsteigen sieht, die er dann in der bildenden Kunst, der Tonkunst oder der Poesie nachzubilden bestrebt ist. Ohne die Idee und weiter ohne die Ideale also keine Kunst.

Es wird hiernach verständlich, wie wir unmittelbar dazu gedrängt werden können, den Dingen die metaphysische Eigenschaft des Schönen beizulegen, da wir das Schöne — freilich in verschiedener Weise — nicht allein mit dem intelligiblen, sondern auch mit dem intellectuellen Bewusstsein erfassen. Uebrigens sei hier als ein besonders treffender Ausdruck des Gegensatzes zwischen Begriff und Idee die Stelle aus Schopenhauer angeführt, wo er sagt: Die Idee

ist die vermöge der Zeit- und Raumform unserer Apprehension — sinnliche Erkenntniss — in die Vielheit zerfallende Einheit: hingegen der Begriff ist die mittelst der Abstraction unserer Vernunft — unseres Verstandes — aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als *unitas post rem*, jene *unitas ante rem*.[1])

Dem intelligiblen Bewusstsein steht auch ein intelligibles Wollen zur Seite, das losgelöst von jedem Zwange als einziges Ziel die Realisirung der Idee, und zwar der Idee des Guten zumal erstrebt. Dieses Wollen ist im eigentlichsten Sinne ein moralisches Wollen. Nun gibt es aber in der Ethik eine Richtung, welche die Festigkeit eines solchen Bodens der Moral ganz bestreitet und diese selbst als ein Product der gesellschaftlichen Ordnung — als ob diese selbst nicht auf der Moral beruht — und conventioneller Abmachung ansieht und deren Consequenz Prof. Nietzsche zieht, wenn er überhaupt die Existenzberechtigung der Moral leugnet.

Wir geben zu, dass die gesellschaftliche Ordnung wohl imstande sein mag, conventionelle Abmachungen zu schaffen, aber worauf beruht denn die Verbindlichkeit dieser? Doch nur auf der gesellschaftlichen Ordnung, welche sich aufbaut auf dem Verhältniss der Autorität und der Subordination, die doch selber wieder ihren Ursprung in der Moral haben, sodass die Moral das *Prius* der gesellschaftlichen Ordnung ist, statt von ihr erzeugt zu sein.

Richten wir den Blick auf die conventionellen Abmachungen, so müssen wir als Beispiele derselben das Recht (als blos loyales) und die Höflichkeitsformeln ansehen. Dasjenige aber, was Recht ist, braucht doch nicht gut zu sein und steht alle Mal dort, wo es Product einer nur momentan maasgebenden Gewalt ist, in directem Widerspruch mit dem Guten. Die Verbindlichkeit des Rechts hat ihre tiefste Wurzel auch nur in der Moral, wie ja das Recht den Antimoralisten zur Sicherung des eigenen Vortheils dient, andernfalls unbedenklich umgangen werden darf. Die Höflichkeitsformeln dienen meistentheils als Maske der Selbstsucht oder Gleichgültigkeit, während sie nur durch eine hinter ihnen stehende moralische Gesinnung einen wirklichen Werth erhalten.

Gegen die naturalistische Ansicht müssten wir noch anführen, dass, falls die Moral auf rein conventionelle Abmachung sich stützen würde, ein möglichst genaues und kritisches Erfassen der moralischen

[1]) Welt als Wille und Vorst. § 49.

Begriffe und Gesetze am sichersten zur Moral führen müsste. Dass dies nicht der Fall ist, sondern die Gemüther gerade durch die einfache Hingabe an das Gute zur moralischen That getrieben werden, weiss jedermann; Reflexion ist von sehr geringem Nutzen.

Das intelligible Erkennen ist die höchste Erkenntniss des Menschen vom Weltgrunde, das intelligible oder moralische Wollen ist die Verwirklichung des Guten oder der Idee in unserem Sinne. Es ist klar, dass, wenn schon der einzelne moralische Act dem Gemüthe Befriedigung verleiht, die Stetigkeit der moralischen Lebensführung zum höchsten Gipfel derselben, zur Glückseligkeit und hier im Diesseits zur denkbar höchsten Zufriedenheit führen muss. Eine gewisse Glückseligkeit entschädigt daher auch das Subject für die Negation der eigenen Interessen bei Ausübung in den einzelnen Tugendacten oder in den einzelnen habituellen Zuständen des moralischen Wollens, z. B. der Demuth, der Liebe usw., die sich immer steigern wird im gleichen Verhältniss, wie sie der vollkommneren Darstellung der Idee des Guten näher kommen, und die bei Erreichung der Vollkommenheit selbst sich unverschleiert manifestiren müssen. So begegnen wir auch in der intelligiblen Welt dem Gefühle, aber wie hier das Erkennen nur ein einheitliches ist, das Wollen auch nur eine Richtung, ein Ziel hat, so erscheint auch das Gefühl hier immer nur in einem Gewande.

Wir finden somit auch hier die Bedingungen, welche für das Zustandekommen des Ich unerlässlich sind, ein Denken, Wollen, Fühlen, das frei von jeder Einschränkung durch die Formen der Zeit und des Raumes in die Ewigkeit strebt.

So sehen wir vor unserem inneren Auge drei Welten erstehen, die das ganze Geschehen im Menschen umfassen, aber, wenn es schon schwierig ist, so lange man in uns Körper und Seele unterscheidet, die Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit näher darzulegen, so dürfte es scheinen, als ob durch unsere Theorie die Schwierigkeiten nicht nur nicht gehoben, sondern nur noch vermehrt worden sind, was wir aber energisch in Abrede zu stellen wagen.

Stellen wir z. B. das sinnliche, intellectuelle und intelligible Bewusstsein nebeneinander, so finden wir hier eine vollkommene Stufenleiter des Erkennens. Die Empfindung bewegt sich ganz in Raum und Zeit und bedarf einer äusserlichen Anregung. Die Vorstellung kann zwar in ihrem Inhalte äusserliche Verhältnisse reproduciren, aber die Erregungsursache muss in der Sphäre des zugehörigen Ichs

liegen. Die logischen Begriffe sind dann eigene Fortentwickelungen der Vorstellungen nach den hier maasgebenden Gesetzen, aber wie noch wenig bemerkt, finden sich in dem intelligiblen Ich ausser diesen und den noch aus der Selbstbeobachtung stammenden Begriffen her Begriffe einer neuen Welt, die Begriffe des Wahren, Schönen, Guten usw., die, wie oben erwähnt, aus der intelligiblen Welt, wo sie einen fertigen Hausschatz bilden, heraus durch mühsame Denkarbeit gewonnen werden.

Eine gleiche Stufenleiter finden wir, wenn wir das Wollen und Fühlen dieser drei Welten aneinanderreihen. Das triebmässige Wollen dient dem ausschliesslichen Zwecke, Bedürfnisse oder Wünsche des Individuums zum Ausdruck zu bringen. Das intelligible Wollen hingegen ist auf die Verwirklichung des Alls, des allgemeinen Wohls gerichtet, und beide Welten sind durch das Medium der intellectuellen Welt in höchst sinnreicher Weise miteinander verkettet, indem hier die Freiheit der Entscheidung darüber ruht, welche Directive unserem Wollen in jedem Einzelfalle gegeben wird. Diese kurze Anmerkung lässt unsere Anschauung von den Grundlagen der Ethik erkennen. Es handelt sich in jedem Falle um die definitive Feststellung der Priorität eines so oder so gerichteten Willens. — Auch inbezug auf das Gefühl können wir eine Stufenleiter feststellen; wir verweisen hier nur kurz als ein Beispiel für viele auf die sinnliche, die Familien- und Freundes-, und die selbstlose Liebe.

Eine kurze Prüfung belehrt uns, dass das Gebiet des intellectuellen Ich sowohl an die sinnliche, als auch an die intelligible Welt angrenzt und gleichsam von jener zu dieser überleitet.

Man könnte sich wohl die intelligible Welt unmittelbar mit der sinnlichen verbunden denken; in dem intuitiven Bewusstsein könnte jedes individuelle eingeschlossen sein, in dem moralischen Wollen wäre dann auch den Trieben Rechnung getragen, in der Glückseligkeit würde auch der sinnlichen Lust Genüge geschehen. Sind aber beide Welten einmal, wie im Menschen, nebeneinandergestellt, so könnten sie nur auf dem Wege des Zwanges wieder miteinander vereinigt werden, oder es müsste eine dritte Welt zwischen beide treten, die der Bethätigung einer jeden freien Spielraum gewährt. Das aber geschieht thatsächlich durch die intellectuelle Welt, welche im menschlichen Leben gemeinhin die Agamemnonrolle spielt und diese nur dann abgeben muss, wenn im Pflichtenkampfe das moralische Wollen, das Gewissen mit seinem imperatorischen „du sollst“ hervortritt.

Man wird uns vielleicht vorhalten, „wozu denn diese ausführlich entwickelte Trichotomie im Menschen“? Aber das wird doch wohl klar geworden sein, dass bei Anerkennung einer solchen Trichotomie wir auch unmittelbar genöthigt sind, drei Gruppen von Gefühlen, die sinnlichen, die intellectuellen, die intelligiblen oder moralischen Gefühle anzunehmen und eine derartige Eintheilung generell zu begründen. Das war eben der Zweck der voraufgehenden Erörterung.

Die Beschäftigung mit den Gefühlen selbst im Anschluss an unsere theoretische Betrachtung wird Aufgabe des folgenden, nur kurz gehaltenen und den Werth unserer Aufstellung gewissermaassen *in praxi* darthuenden Theiles unserer Abhandlung sein.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus plurib. philos. proff. in collegiis Exaetensi et Stonyhurstensi S. J. Freiburg, Herder. 1893/95. — 1. **Logica.** Auct. C. Frick. 292 p. ℳ. 2,60. — 2. **Ontologia.** Auct. C. Frick. 199 p. ℳ. 2. — 3. **Philosophia naturalis.** Auct. H. Haan. VIII,220 S. ℳ. 2.[1])

Dieses in sechs Bändchen erschienene Lehrbuch der Philosophie ist, wie der Titel selbst anzeigt, nicht aus einer Feder geflossen. Es hat vier Autoren, sämmtlich active Professoren der Philosophie, nämlich die Hochw. PP. Frick, Haan, Boedder und Cathrein aus der Gesellschaft Jesu, lauter Philosophen von Fach, ja philosophische Fachgelehrte, welche ihren bezüglichen Antheil am *Cursus philosophicus* nicht nur als Frucht ihrer Specialstudien, sondern auch als praktisch erprobten Leitfaden zum Gemeingut machten. Die formelle Einheit des Gesammtwerkes hat unter der Mehrheit der Verfasser keine Einbusse erlitten; nur in materieller Hinsicht, in der Sprache, Satzbildung, Knappheit oder Ausführlichkeit der Darstellung, Einstreuung von Citaten und dgl. treten die Eigenthümlichkeiten ihrer Individualitäten auf. Standpunkt, Methode, Ziel sind völlig identisch. Die Verfasser schliessen sich sämmtlich, ohne dem extremen Thomismus zu huldigen, an den hl. Thomas an, der Grundriss des Ganzen ist eine einzige Synthese, die Theile greifen organisch ineinander, Eintheilung und Ausführung sind absolut parallel, die Darlegungen durchweg homogen, und, was das nächste Ziel anlangt, ein neues, vollständiges Lehrbuch der Philosophie zu bieten, so ist dasselbe durch das concentrische Zusammenwirken dieser gelehrten Autoren in seltenem Grade realisirt worden. Mit Vergnügen treten wir dem von Herrn Dr. M. Kappes im 4. Heft des VIII. Jahrgangs dieser Zeitschrift ausgesprochenen Urtheil bei: „Der wundervolle Bau der scholastischen Philosophie tritt in dem organischen Ganzen des *Cursus philos.* klar und deutlich hervor. Die Probleme sind in den Thesen scharf und präcis

[1]) 4. **Psychologia rationalis.** Auct. B. Boedder wurde schon früher (Phil. Jahrb. 8. Bd. 1895, S. 436 ff.) von Kappes besprochen

formulirt, übersichtlich geordnet und nach den verschiedensten Richtungen klar entwickelt. . . . Sowohl vom philosophischen als vom pädagogisch-didaktischen Standpunkte gebührt den Compendien als Lehrbüchern der thomistischen Philosophie alles Lob.“

Namentlich in pädagogisch-didaktischer Hinsicht ist besonders hervorzuheben, dass die Herren Verfasser das nächste Hauptziel der kirchlichen Lehranstalten im Auge behielten, gelehrte Priester, tüchtige Seelsorger heranzubilden und für die Geisteskämpfe der Gegenwart auszurüsten. Belege dafür sind: Die Auswahl der ausführlicher behandelten Fragen, die zur Illustration herangezogenen Beispiele und ganz besonders die in Corollarien und Scholien enthaltenen Anwendungen oder Ergänzungen der aufgestellten Thesen.

Sodann ist speciell in didaktischer Hinsicht zu loben: 1. dass bei Darlegung, Begründung und Vertheidigung der Thesen stets nach demselben, durch den Druck deutlich markirten Schema[1]) verfahren worden ist, wodurch nicht nur die Klarheit und Gründlichkeit erheblichen Gewinn ziehen, sondern auch das Gedächtniss der Schüler eine werthvolle Unterstützung findet; 2. dass sowohl die Argumente, als auch die Difficultäten und deren Lösungen möglichst *in forma scholastica* vorgelegt werden: die dialektische Schulung wird dadurch in hohem Grade gefördert, und die Folgerichtigkeit der Demonstrationen greifbar blosgelegt; 3. verdient es noch besondere lobende Anerkennung, dass die Verfasser, wo Irrthümer zu bekämpfen sind, mit deren Darlegung die nöthigsten geschichtlichen Daten verbinden, und dass sie ihre Schüler mit den *termini technici* nicht nur der Griechisch-Aristotelischen, sondern auch der Deutsch-Kant'schen Philosophie usw. bekannt machen. Dadurch wird in den Schülern das Interesse für die bezüglichen Fragen geweckt, und das Vertrauen in die Objectivität ihrer Lehrer erhöht.

Fügen wir noch an, dass ausser den den Abhandlungen vorausgeschickten *indices* der Theile (Bücher, Kapitel, Artikel und Paragraphen) behufs sicheren Nachschlagens vollständige *indices rerum alphabetici* auf die Tractate folgen. Ueber Druck und Ausstattung ist bereits zur Genüge referirt durch blose Nennung des Namens Herder.

Kommen wir jetzt zu den einzelnen Tractaten. Wenn wir uns da ein paar Bemerkungen gestatten, die polemisch scheinen, so wolle man nicht vergessen, dass wir unser dem Gesammtwerke gespendetes Lob

[1]) Das Schema ist folgendes: Auf die These folgt St. Q. *(status quaestionis)* eine genaue Bestimmung des Sinnes und der Tragweite —, dann die Beweisführung, in welcher sowohl die einzelnen Theile der These, als auch die einzelnen Argumente für jeden Theil streng auseinandergehalten, und letztere ausserdem durch Angabe des Princips, auf dem sie fussen, charakterisirt werden; darauf folgen die Corollarien und Scholien, zuletzt das *obiiciunt*.

ausdrücklich voll und ganz jedem der nachstehenden Theile zuerkennen. Aus diesem Grunde dürfte es wohl auch genügen, aus dem *conspectus rerum* nur das Wesentliche hervorzuheben.

Ad 1. Auf die *prolegomena in universam philosophiam*, die u. A. eine exacte Bestimmung der *relatio inter philosophiam et theologiam* enthalten, folgt (p. 8—99) die Dialectica in drei Büchern: 1. *de apprehensione*, 2. *de iudicio*, 3. *de ratiocinio*. *De methodo* wird das Nöthige im *Caput* III. des dritten Buches gesagt.

Diese Eintheilung wollen wir nicht tadeln, sie ist zweckentsprechend. Nur darf es unseres Erachtens nicht scheinen, als ob der Eintheilungsgrund in dem Wesen der *actus mentis* gelegen sei; derselbe liegt vielmehr in dem Fortschritt vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Dem Wesen nach kann das *ratiocinium* der *apprehensio* und dem *iudicium* nicht coordinirt werden, da es nichts anderes, als eine organische Kette von *apprehensiones* und *iudicia* ist, als deren letzter Ring das *iudicium consequens* sich ergibt.[1]) Ferner hätten wir gewünscht, dass die unvermeidliche *arbor Porphyriana* (p. 16) ausdrücklich als verfehlt bezeichnet worden wäre. Oder kann der Mensch wirklich definirt werden als: *corpus organicum sensitivum rationale?*

Die Critica (p. 100—292) zerfällt ebenfalls in drei Bücher: 1. *de veritatis et certitudinis natura et existentia*; 2. *de fontibus verae certaeque cognitionis*; 3. *de universali veritatis criterio et ultimo certitudinis motivo*. Besonders ausführlich hat F. die Kernfragen *de valore obiectivo idearum* und *de universalibus* behandelt. Dem Kant'schen Idealismus wird eine eingehende und scharfe Widerlegung zu theil. Ueberhaupt darf diese *philosophia fundamentalis* als eine feste und zeitgemäss ausgeführte Grundlage des aufzuführenden philosophischen Gebäudes bezeichnet werden.

Um so unangenehmer musste die Beobachtung berühren, dass der Vf. nicht blos vier, sondern fünf *fontes cognitionum humanarum* unterscheidet. Die Erkenntnissquelle nämlich, welche an dritter Stelle aufgeführt und mit *ideae* oder *comparatio idearum* benannt zu werden pflegt, wird von ihm in zwei *fontes* zerlegt, in die *ideae ut fons sunt cognitionis immediatae* und in *ratiocinium*, das nun an vierter Stelle steht. Diese Neuerung ist weder nöthig noch nützlich. Die Erkenntnissquelle der Reflexion wird mit nichten deshalb zur Doppelquelle, weil man auf zwei verschiedene Weisen aus ihr schöpfen kann.[2])

Ad 2. In seiner Ontologia hat sich F. als sehr bedeutender Metaphysiker manifestirt und einen seltenen Scharfsinn an den Tag gelegt. Wir heben die im ersten Buche (p. 3—109) *de ente in communi seu transscendentali* behandelten schwierigen Fragen *de analogia entis*, *de essentia et existentia*, *de principio individuationis* besonders hervor, weil an ihnen in hervorragendem Maasse das alte Axiom bewährt ist: „*Qui bene distinguit, bene docet*."

[1]) Vgl. dazu des Autors *Critica*, th. XXV. — [2]) Vgl. Palmieri, *Critica*, th. XVII.; Gutberlet, Erkenntnisstheorie, Kap. 2, § 1.

Bezüglich der Frage, ob in den Geschöpfen die Existenz von dem realen Wesen real unterschieden sei, stellt Vf. folgende These auf: „sententia docens, in nullo ente existente inter essentiam eiusque existentiam distinctionem realem (seu physicam) admitti posse, tum ex rationibus philosophicis tum ex doctrina et auctoritate S. Thomae probatur", worauf wir ausdrücklich hinweisen, damit man nicht der Meinung Raum gebe, die Verfasser des *cursus philosophicus* seien Thomisten im extremen Sinne. So ist auch die Frage, worin das *principium individuationis* bestehe, mit kluger Mässigung und, was man nicht von allen neueren Lehrbüchern der scholastischen Philosophie sagen kann, mit der lichtvollen Unterscheidung zwischen dem *principium formale individuationis absolutae* und dem *principium individuationis relativae* in voller Unabhängigkeit von dem extremen Thomismus behandelt.

Eine ausgezeichnete Leistung des zweiten Buches: *de ente categorico seu praedicamentali* (p. 110—178) ist das sechste Kapitel *de causis* mit einem Anhang *de causa exemplari* (p. 162—178). Neben dem hl. Thomas und Suarez wird daselbst auch der hochverdiente und tiefdenkende Kleutgen wiederholt zur Vergleichung empfohlen. Das dritte Buch handelt *de entium perfectione.*

Zu bemerken bleibt uns nur, dass man die Behandlung der Frage *de multitudine actu infinita* ungern vermisst.

Ad 3. In sechs Büchern wird 1. *de proprietatibus inactivis omnium corporum;* 2. *de activitate omnibus rebus materialibus communi;* 3. *de vita eiusque principio in genere*; 4. *de vita vegetativa;* 5. *de vita sensitiva;* 6. *de natura corporum* gehandelt. Mit Recht wird die schwierigste Frage an das Ende des Tractats verwiesen. Die Schüler sind jedenfalls durch die vorausgehenden Erörterungen fähiger geworden, in der spinosen Frage *de constitutivis essentiae corporeae* dem Lehrer zu folgen. Dass H. sich für das peripatetische System in der streng thomistischen Form entscheidet, sei einfach referirt. Die von Palmieri[1]) erhobenen Einwände scheinen uns nicht widerlegt zu sein. Im übrigen heben wir gern hervor, dass der Verfasser die zur Vorbildung katholischer Theologen in besonderer Beziehung stehenden naturphilosophischen Fragen *de separabilitate quantitatis a substantia, cui inhaereat* (l. I. c. II.), *de compenetrabilitate et multilocatione* (l. I. c. V.), *de legibus naturae* und *de miraculis* (l. II. c. III. et IV.) klar und bündig behandelt hat. Ueberhaupt darf H.'s „Naturphilosophie" als hervorragende Leistung thomistischer Metaphysik bezeichnet werden. Der darwinistische Transformismus (l. V. in append.) und das oberste Postulat des Materialismus (l. III. c. IV.) werden gründlich abgethan.

(Schluss folgt.)

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

[1]) Cosmol. th. XX,2.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Dr. Cl. Bäumker u. Dr. Gg. Frhr. von Hertling. Bd. II. Heft 1: **Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne.** Dargestellt von Dr. Matth. Baumgartner. Münster, Aschendorff 1893. VIII,102 S. — Heft 2: **Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik**, nach ihren Quellen, insbes. nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht von Dr. Max Doktor. 1895. 51 S.

Ad 1. Die ersten Decennien des 13. Jahrhunderts besitzen eine gewisse Aehnlichkeit mit der Zeit des beginnenden Humanismus. Hier wie dort das Eindringen neuer Ideen in die bisherige Gedankenwelt, eine fühlbare Gährung innerhalb der wissenschaftlichen Kreise, mannigfache und nachhaltige Anregung, so sehr sich auch beide Perioden rücksichtlich der Umstände, unter denen diese Erscheinungen auftraten, und des Umfangs, in welchem sie sich geltend machten, unterscheiden mögen. Es ist nicht zu verwundern, wenn die besonneneren unter den führenden Geistern beim Beginne einer solchen Periode in maasvoller Zurückhaltung und prüfendem Zusehen gegenüber den neuen Strömungen sich verhalten.

Nicht ohne Reserve nahm Wilhelm von Auvergne die neue von Spanien nach Frankreich importirte Litteratur auf. Seine schriftstellerische Thätigkeit auf philosophischem Gebiete begann eben, als jene neuen litterarischen Schätze in Paris näher bekannt wurden, und sie erreichte ihren Abschluss, noch ehe man zu einem tieferen und umfassenderen Verständniss derselben vorgedrungen war, und ehe die hierin fortgeschrittenen einflussreichen Mendicantenorden an der Pariser Hochschule ihre Lehrthätigkeit eröffneten. Desungeachtet gelang es ihm, in den drei Werken *De trinitate*, *De universo* und *De anima* ein achtungswerthes philosophisches System aufzubauen. Leider fehlt uns in Deutschland noch eine monographische Gesammtdarstellung seiner Lehre.

Baumgartner behandelt seine Erkenntnisstheorie. Denn „keiner der früheren Scholastiker verfolgte die Vorgänge des Erkenntnisslebens mit solchem Interesse wie Wilhelm." In entscheidenden Punkten bekannte sich Wilhelm hier noch zu den augustinischen Theorien. So wenn er von den Aussendingen annimmt, die Seele habe sie ursprünglich durch das ihr eigenthümliche Licht in sich und ohne Beihilfe der Sinne erkannt. Erst durch die Sünde sei sie dieses Lichtes verlustig gegangen, so dass sie nunmehr bei den Sinnen um die Erkenntniss der irdischen Dinge betteln gehen müsse (S. 22). Indes fühlt man in seinen Schriften deutlich die Berührung mit der neuen arabisch-peripatetischen Litteratur und zwar am Inhalte und an der Terminologie. Von Avicenna entlehnt er z. B. die eigenthümliche Eintheilung und Localisirung der sog. inneren Sinne, von denen er der Phantasie und dem Gedächtnisse eine besondere

Bedeutung für die geistige Erkenntniss beimisst. Die Einwirkungen der Aussendinge erstrecken sich nämlich nur bis zu den Organen der inneren Sinne, sie dringen aber nicht bis zur Seele selbst vor. Allein es bedarf nur der leisesten Anregung durch Phantasie und Gedächtniss, damit der Intellect die geistige Erkenntniss erzeuge.

Der Fixirung seines eigenen Standpunktes rücksichtlich der geistigen Erkenntniss lässt er eine ausführliche Auseinandersetzung mit Plato und den Platonikern, Aristoteles und seinen Commentatoren und Anhängern im Alterthume und bei den Arabern vorausgehen.

Er erkannte nur ein einziges und einheitliches geistiges Erkenntnissvermögen an und nannte es mit einem von den Arabern herübergenommenen Ausdrucke *intellectus materialis* als das Vermögen, das die „Möglichkeit" zu den intellectuellen Bildern in sich schliesse und die letzteren auf Veranlassung der Sinne aus und an sich gestalte. „So kommen bei dieser Fassung des materiellen Intellectes in eigenthümlicher Weise der aristotelische Gedanke der Möglichkeit und der augustinische der Thätigkeit zur Geltung" (S. 57). Consequenter Weise musste er auf diesem Standpunkte stehend die aristotelische Abstractionstheorie ablehnen. Er denkt sich den Ursprung der intelligiblen Formen ungefähr so wie später Suarez. Wie bei der Beziehung auf sinnliche Gegenstände, so erzeuge die Vernunft auch da, wo es sich um die Erkenntniss eines erfahrungsmässig nicht Gegebenen, um den Schluss von Bekanntem auf Unbekanntes, um neue Entdeckungen handle, die hierzu nothwendigen geistigen Formen aus sich. Die Thatsachen des Bewusstseins haben für die Erkenntniss die Vermittelung durch intelligible Formen nicht nöthig. Unmittelbar, wie sie erkannt werden, sind sie auch gewiss. Seit Augustinus wurde die Gewissheit auf dem Gebiete der inneren Erfahrung nicht mehr mit der gleichen Bestimmtheit betont wie von Wilhelm.

Mit derselben Evidenz wie die Thatsachen des Bewusstseins drängt sich der Seele auch die Erkenntniss der höchsten theoretischen und praktischen Principien auf. Der Seele, an der Grenzscheide zweier Welten stehend, der sinnlichen und der geistigen, werden sie von der letzteren her, nämlich von Gott, unmittelbar eingestrahlt. Sie sind die *prima intelligibilia*. Es ist nicht nothwendig, diesem Gedanken Wilhelm's eine ontologistische Deutung unterzulegen. Der von ihm versuchte Gottesbeweis stellt eine Art des ontologischen dar.

Die vorliegende Arbeit Baumgartner's ist eine Münchener Dissertation. Schärfe der Auffassung und Klarheit der Darstellung zeichnen sie in gleichem Maasse aus. In sachlicher Beziehung dürfte dem Verfasser die ihm, wie es scheint, vorschwebende Norm bei der Beurtheilung Wilhelm's, nämlich das Ein- und Aufgehen in aristotelischer Lehre, den Blick für das Werthvolle und Anregende und die ganze Leistung Wilhelm's in der Erkenntnisstheorie etwas verkürzt haben. Nach meinem Ermessen

hat Wilhelm von Auvergne die erkenntnisstheoretischen Fragen nicht nur mit einer Vielseitigkeit behandelt, wie wenige seiner Zeitgenossen, er verräth auch viel mehr Selbständigkeit des Denkens, gesunde Kritik und fruchtbare Anregung als mancher spätere Scholastiker, der in der aristotelischen Doctrin bereits festgewurzelt steht. Und vielleicht gelingt es, den geistigen Erkenntnissprocess einfacher und besser zu erklären, wenn man mit Wilhelm die aristotelische Zweitheilung des Intellectes und ebenso die Abstractionslehre des Aristoteles und seiner strengen Anhänger vermeidet und das geistige Erkenntnissvermögen als eine Kraft denkt, die auf geschehende Einwirkungen in ihrer Weise reagirt und so ohne Anleihe bei sinnlichen Phantasmen die Denkformen für die Objecte der Aussenwelt in sich hervorbringt.

Ad 2. Die zweite der oben angekündigten Schriften führt uns um ein Jahrhundert weiter zurück in der Geschichte der Philosophie und macht uns mit der wenig entwickelten Lehre eines spanischen Juden bekannt. Josef Jacob (ibn) Zaddik, gestorben 1149 als Richter zu Cordova, ist der Vf. zweier philosophischer Schriften, einer verloren gegangenen Logik und des erhaltenen „Mikrokosmus", worin er seine religiösen Anschauungen mit der Weltweisheit zu vereinbaren sucht, hierin ein Vorläufer des Maimonides. Nach einem Hinweise auf die Quellen, aus denen der jüdische Schriftsteller des 12. Jahrhunderts schöpfte, und unter denen der Vf. auch die Encyklopädie der lauteren Brüder und die „Lebensquelle" Gabirol's vermuthet, stellt Doktor die Gedanken Josef's selbst dar. Da der Zweck des Mikrokosmus hauptsächlich in einer Popularisirung der Philosophie der Zeit liegt, so steht ein tieferes Eingehen auf die einzelnen Probleme nicht zu erwarten. Als Haupterforderniss der Erkenntniss stellt der jüdische Schriftsteller ganz ebenso wie zahlreiche christliche Autoren der gleichen Zeit die Selbsterkenntniss auf. Der Erkenntnissprocess findet sich bei ihm nur skizzenhaft angedeutet. Die Seele denkt er sich als eine dreifache, eine solche für das Wachsthum, das Leben und die Erkenntniss, und nach ihrer Analogie stellt er sich auch die Weltseele vor. Gleich Gabirol lehrt er die allgemeine Zusammensetzung der Dinge aus Materie und Form. Erstere zerfällt ihm in eine natürliche und eine künstliche. Zeitlos schuf Gott durch den mit seinem Wesen identischen Willen die Welt. — Ein merkbarer Einfluss des „Mikrokosmus" in der mittelalterlichen Litteratur lässt sich nicht nachweisen. — Zur Geschichte des Begriffes Mikrokosmus (S. 19) ist es vielleicht nicht ohne Interesse, zu wissen, dass er sich auch bei einem Zeit- und vormaligen Glaubensgenossen und Landsmann Josef's, Petrus Alfunsus, früher Moses genannt, findet.[1])

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

[1]) Cf. Vinc. Bellov., Spec. hist. XXV, c. 127.

L'Idée du Phénomène. Par Em. Boirac, Prof. de phil. au Lycée Condorcet. Paris, F. Alcan. 1894. 350 p.

Das den obigen Titel führende Buch bildet einen Bestandtheil der in Frankreich erscheinenden *Bibliothèque de philosophie contemporaine* und behandelt das bezeichnete Thema, den Begriff des Phänomens in zwölf Kapiteln vom Standpunkt des entschiedensten Phänomenalismus oder Idealismus. Der Autor bekundet eine ausgedehnte Kenntniss der auf sein Thema bezüglichen Literatur, nicht blos der französischen, sondern auch der deutschen und englischen. Von deutschen Philosophen werden oft Leibniz, Kant, Schopenhauer und Wundt, von englischen Locke, Hume, Spencer und Mill angeführt. Aus den Reihen der alten und neuen Scholastiker ist dem Referenten kein Name begegnet.

Von den zwölf Kapiteln des Werkes beschäftigen sich die sechs ersten mit dem Begriff des Phänomens in der Weise, dass sie diesen Begriff nach verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten analysiren und beleuchten, und zwar wird zuerst das Verhältniss der Erscheinung *(phénomène)* zum Sein, dann zum Bewusstsein, dann zur Zeit erörtert, ferner werden die Individualität der Erscheinungen, die Beziehungen derselben unter einander und die Frage nach deren Einheit untersucht.

Die nächsten fünf Kapitel beschäftigen sich mit der Frage nach dem Verhältniss des Phänomen-Begriffes zum Begriffe der Substanz, und das letzte Kapitel zieht aus den vorausgehenden das Facit.

Welchen Standpunkt der Autor einnimmt, und worauf sein ganzes Werk abzielt, das zeigt sich am klarsten in den letzten Kapiteln des Werkes, besonders in jenen, die den Substanzbegriff erörtern.

Gegen Schluss der zehn Kapitel (p. 317) äussert sich der Autor über den Substanzbegriff dahin, dass er sagt, die Substanz sei wesentlich das einigende Band der Phänomene, deren Beziehung auf einander; dieser Begriff werde aber sofort inhaltsleer, wenn man versuche, die Substanz als ein Ding an sich zu denken.

Noch deutlicher drückt sich der Autor aus an einer späteren Stelle desselben Kapitels (p. 320), wo er erklärt:

„Tous les phénomènes donnés en nous, même ceux que nous attribuons à des objets extérieurs, n'ont en somme qu'une seule substance, à savoir notre conscience même, dans laquelle ils nous sont donnés."

Der Autor kommt nämlich bei seiner Analyse des Phänomen-Begriffs zuerst zum reinen Phänomenalismus, zur Leugnung der objectiven Existenz von Substanzen, und von da schreitet er fort zum subjectivistischen Idealismus, zur Behauptung, die einzige Substanz sei das menschliche Bewusstsein. Er sagt nämlich (p. 326):

„S'il y a quelque part une substance, elle ne peut être que dans la conscience, elle ne peut être que la conscience même."

Die Schlussreflexionen im letzten Kapitel beginnen mit der Be-

merkung, dass in der gegenwärtigen Entwickelungsperiode der speculativen Philosophie die dominirende Richtung der Monismus sei, und überhaupt sei ja die ganze Philosophie schon ihrem Wesen nach monistisch. Es werden dann drei Schwierigkeiten oder Hindernisse, die der Durchführung des Monismus entgegenstehen, hervorgehoben, nämlich der Gegensatz zwischen Sein und Schein *(du phénomène et de l'être)*, dann der Gegensatz von Bewegung und Gedanke oder Materie und Geist, und drittens die Vielheit der individuellen Bewusstsein, die der Zurückführung auf eine Einheit sich widersetzen. Von diesen drei dem Monismus entgegenstehenden Schwierigkeiten glaubt nun unser Autor die zwei erstgenannten durch seine Theorie überwunden zu haben, denn er habe bewiesen, dass das Phänomen das einzige Object unserer möglichen Erkenntniss und die einzige Realität sei, womit der Dualismus von Sein und Schein beseitigt wäre. Aber auch der andere Gegensatz, der zwischen Bewegung und Gedanke, Materie und Geist, sei überwunden, denn es sei gezeigt, dass das Sein nur im Schein, als Phänomen existire; jedes Phänomen sei aber ein Bewusstseinszustand; das Geistige sei nicht etwas, was zum Physischen hinzukommt und diesem gegenübersteht, sondern die Wesenheit des Physischen selbst.

„Sensations et mouvements ne sont pas deux ordres de faits parallèles, les mouvements eux-mêmes se reduisent, s'identifient aux sensations."

Referent ist der Meinung, dass schon diese Angabe des Inhaltes und der Endergebnisse des besprochenen Buches genüge, um den Lesern des ‚Jahrbuches' ein Urtheil darüber zu ermöglichen, und deshalb von einer eigentlichen Kritik Umgang genommen werden könne. Ein solcher Idealismus, wie er hier vorgetragen und dazu noch in den Dienst des Monismus gestellt wird, steht nicht blos mit dem allgemeinen menschlichen Bewusstsein, sondern auch mit allen jenen Wissenschaften, welche eine reale äussere Welt voraussetzen müssen, ganz besonders aber mit der gesammten Naturwissenschaft in einem so schreienden Widerspruch, dass man den für eine solche Sache gemachten Aufwand von Zeit und Scharfsinn bedauern muss.

Dillingen. **Dr. F. X. Pfeifer.**

Das Wesen des Humors. Von Dr. J. Müller. München, Lüneburg 1896.

Der Vf. dieser kleinen Schrift hat sich eine sehr schwere Aufgabe gestellt, an deren Lösung schon Viele mit mindestens sehr zweifelhaftem Erfolge gearbeitet haben.

„Der Humor, die complicirteste Form des ästhetischen Empfindens, ist noch immer ein ungelöstes Problem, trotzdem sich die scharfsinnigsten Geister an seiner Erklärung versuchten. Dieser in allen Gestalten spielende Proteus scheint

jedem Versuch, das Netz philosophischer Begriffe über ihn auszuspannen, mit Glück zu spotten."

Dies wird nun im ersten kritischen Theile an der Analyse der hervorragendsten Erklärungsversuche gezeigt.

„J. Paul, einer der grössten Humoristen, war auch der erste, der sich mit der Kunsterscheinung des Humors befasste. Seine Darstellung [1]) ist für alle Nachfolger — zum Unglück — maasgebend geworden."

Als Beispiel des unkritischen Verfahrens der Aesthetiker bringt der Vf. im Nachtrag einen merkwürdigen litterarhistorischen Umstand bei. J. Paul führt zur Illustration des Komischen aus Don Quixote den Sancho Pansa an, der die ganze Nacht an einem Aste über einem seichten Graben schwebt und sich niederzulassen fürchtet, weil er einen Abgrund besorgt. Fast alle Theoretiker des Komischen von Vischer bis Lipps wiederholen diese Situation und besprechen sie weitläufig, obwohl die ganze Geschichte im Don Quixote gar nicht vorkommt.

Ebensowenig wie J. Paul hat auch Vischer, Lotze, Ruge, Trahndorff, Eichendorff, Schopenhauer, Solger, Backhaus, Kirchmann, Lazarus das Wesen des Humors richtig erkannt. Am nächsten kommt K. Fischer und Th. Lipps der Sache, und ihnen schliesst sich der Vf. mit einiger Modification und Vertiefung der Auffassung im zweiten thetischen Abschnitte an.

„Der Humor ist Stimmung, nicht ausgebildete Metaphysik, er ist lange nicht so gelehrt, wie die Kunstphilosophen meinen; er braucht nur zwei Voraussetzungen: 1. eine lebensfreudige, 2. eine sittlich edle Gemüthsstimmung. Diese Gesinnungen auszudrücken, bedient er sich statt doctrineller oder pathetischer Darstellung des Mittels des Komischen."

Diese Züge werden im Detail ausgeführt, und die verlangten Gesinnungen und Stimmungen weist der Vf. auch an den hervorragendsten Humoristen nach, und findet es nicht zufällig, dass sie in so grosser Zahl dem geistlichen Stande angehören.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Apologie des Christenthums. Von Dr. P. Schanz, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Tübingen. Erster Theil: Gott und die Natur. 2. verm. und verb. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 1895. gr. 8°. VIII, 668 S. *M.* 7.

Die zahlreichen Recensionen, welche der im Jahre 1887 herausgegebenen ersten Auflage der Apologie alle Anerkennung gezollt haben, entheben den Referenten der Nothwendigkeit, den Inhalt weitläufig zu erörtern. Der Umstand, dass die „Apologie" in einer englischen und zwei

[1]) § 31—41 seiner ‚Vorschule der Aesthetik'

(wenn auch nicht vollständigen) französischen Uebersetzungen erschienen ist, spricht laut für ihren vortrefflichen Werth. Die zweite Auflage ist, was sie sein will, eine vermehrte und verbesserte. An Umfang ist sie fast um das Doppelte gewachsen, von 354 auf 668 Seiten. Die Benutzung der ausländischen, vor allem der französischen Litteratur hat dazu beigetragen und ausserdem die Hinzufügung mancher Punkte, welche in der ersten Auflage wohl vermisst werden konnten. Besondere Hervorhebung verdienen die Zusätze über Begriff und Ursprung der Religion (S. 86 ff., 98 ff.), über den Unterschied zwischen Lebendem und Leblosem (S. 172 ff.), über die Hypothese, durch die Function oder durch mechanischen Reiz seien Organe (wie das Auge) entstanden (S. 224, 231 ff.), über das menschliche Gehirn und die menschliche Sprache (S. 284 ff., 300 ff.), über die Persönlichkeit Gottes (S. 332 ff.). Ferner sind die geschichtlichen Erörterungen inbetreff des Monismus (S. 486 ff.), der Kosmogonien anderer Völker (S. 525 ff.), der Grundsätze für die „naturwissenschaftliche Exegese“ (S. 529 ff.), der Weltanschauung (S. 562 ff.) und der Einführung des Coppernicanischen Systems (S. 586 ff.) sehr vermehrt. Ein ganz neuer Abschnitt behandelt „Dasein und Wesen Gottes“ (§ 12). Aber trotz der Erweiterung hat die Uebersichtlichkeit, die in der ersten Auflage manchmal vermisst wurde, nichts eingebüsst, sondern viel gewonnen. Die formellen Verbesserungen kommen hier vor allem in Betracht. Die den einzelnen Paragraphen vorausgeschickten Inhaltsangaben sind zum theil knapper gehalten, und zur deutlichen Unterscheidung sind die behandelten Gegenstände durch Striche von einander getrennt. Die Ausführungen selbst sind wiederum in eigens markirte Haupt- und Nebenpunkte gegliedert. Dadurch hat die vorliegende Ausgabe viel gewonnen. Auch die Angabe der Litteratur in Fussnoten ist der früher beliebten Weise, dieselbe dem jedesmaligen Artikel nachfolgen zu lassen, sicherlich vorzuziehen.

Nur wenige Ausstellungen hat Referent zu machen. S. 336 wird zur Vermeidung eines Missverständnisses im Beginne des dritten Absatzes dem Worte „Gegensatz“ besser „solchen“ hinzugefügt. „Keinen s o l c h e n Gegensatz“, wie er von Gegnern fälschlicherweise im Begriff der Persönlichkeit gefunden wird, „lehrt die Offenbarung“, wohl aber eine *oppositio relativa*. S. 476 lesen wir von der jene Scholastiker drückenden Schwierigkeit, welche die Seele als eine einfache und unzerstörbare Form ansehen und zugleich die Materie als Individuationsprincip betrachten. Der Folgerung, dass „ohne den Körper alle Seelen entweder e i n geistiges Wesen bilden oder doch individuell nicht von einander unterschieden werden können“, begegnen die Scholastiker nicht, wie a. a. O. behauptet wird, mit der Unterscheidung von Wesen und Dasein.[1])

[1]) Vgl. darüber Johannes a S. Thoma. Curs. phil. Vivès 1883. III. S. 435.

In der Anm. 2 auf derselben Seite muss es heissen: S. Thom. C. Gent. 2, **53.** S. 477 sagt der Vf., der hl. Thomas lehre, „das Erkennen und Wollen komme der Seele auch für sich zu, das Erinnern aber allerdings nicht:" Letzteres ist nicht correct. Thomas legt der abgeschiedenen Seele auch eine Erinnerung zu und erklärt deshalb die für die Erinnerung ungünstig lautenden Worte des Aristoteles.[1]) — S. 60 ist dem Namen Diderot nicht einfach „Système de la nature" in Klammern beizufügen, damit nicht Diderot als Herausgeber des Werkes erscheine. — Die Apologie ist mit grosser Sorgfalt corrigirt. Als Druckfehler, die in etwa stören könnten, sind dem Referenten nur aufgestossen: S. 498, Z. 16 v. u. „Atomismus", wofür Akosmismus und S. 156, Z. 3 v. u. „modus", wofür motus zu lesen ist.

Lehrbuch der Apologetik. Von Dr. Alb. Stöckl, Prof. d. Phil. a. d. bischöfl. Akad. in Eichstätt. Mit kirchl. Approbation. Mainz, Kirchheim 1895. 2 Bde. *M.* 7.

Die Feder, welcher wir obiges Werk verdanken, ist kurz nach dem Erscheinen dieser letzten Gabe der todesmüden Hand des Vf.'s entfallen. Rastlos thätig bis zum Lebensende hat Stöckl eine stattliche Reihe von Schriften auf dem Gebiete der Philosophie und deren Geschichte, Apologetik und Pädagogik herausgegeben. Ein Verdienst macht ihm Niemand streitig: er verstand es meisterhaft, den oft recht schwierigen Materien eine zweckentsprechende Form zu geben, an welcher grosse Uebersichtlichkeit und klare Darstellung ganz besonders zu rühmen sind. Den Vorzug besitzt auch sein Lehrbuch der Apologetik, und es wird deshalb den Zweck erfüllen, zu dem es geschrieben ist, „den jugendlichen Geist im apologetischen Gebiete zu orientiren und zum Verständnisse der einschlägigen Materie" zu führen. Wenn auch eine gewisse behagliche Breite und der häufige Gebrauch selbst von solchen Fremdwörtern, für die durchaus kein Bedürfniss vorlag, zu tadeln sind, so schädigen diese Eigenthümlichkeiten des gelehrten Philosophen die Durchsichtigkeit nicht. Das Werk zerfällt in zwei Abtheilungen, in denen „die Religion an sich" und „die geoffenbarte Religion" behandelt werden. Der Nachweis der Existenz Gottes und der freien unsterblichen Menschenseele, dieser beiden Factoren der Religion, bildet als „Voraussetzungen der Religion" eine Grundlegung, abgetrennt von der eigentlichen Apologetik (Bd. I. S. 1—45). Hier finden wir vielfach — zum theil gilt es auch von dem übrigen Inhalte des Buches — alte Bekannte, die in seinen anderen Werken und besonders seinem Lehrbuche der Philosophie erörterten Gedanken, worauf eigens

[1]) Vgl. S. th. 1. p. q. 89. a. 6. ad 1.; De an. 15. a. 19 ad 16.

verwiesen wird. Alle wichtigen Fragen über die Religion: Begriff, Stellung und Bedeutung, Ausübung der Religion, religiöse Gesellschaft sind im ersten Bande zunächst besprochen, und dann beginnt ein sog. indirecter Beweis für das Christenthum, indem die der christlichen entgegengesetzten Religionen als „Abirrungen“ erwiesen werden. Der zweite Band umfasst die *demonstratio christiana* und *catholica*. Die klare Darstellung wird oft von einem Hauche warmer Begeisterung durchweht.

Einer gewissen Hast infolge der grossen Fruchtbarkeit des Vf.'s ist es zuzuschreiben, dass einzelne Mängel sich vorfinden, die leicht zu vermeiden waren. Die neuesten Entdeckungen in der altchristlichen Litteratur, erinnert sei an Aristides und Tatian, sind beim Zeugnisse für die Wahrheit der Evangelien nicht verwerthet (Bd. II. S. 119). Zu § 62 Abs. 1, S. 150 und zu Abs. 6, S. 186 vermisse ich die Bemerkung, dass dort kein Cirkelbeweis vorliege. Bd. I. S. 14 f. hätte die Zielstrebigkeit beim teleologischen Gottesbeweise nicht fehlen dürfen. Die Definition von Offenbarung befriedigt ebensowenig wie die Erklärung von äusseren Kriterien (Bd. II. S. 19). Auf derselben Seite in der Anmerkung hat das Urtheil über den Werth der inneren Kriterien keinen glücklichen Ausdruck gefunden. Die Definition vom Wunder (S. 21) ist recht breit und bedürfte einer anderen Fassung. Bei etwas grösserer Aufmerksamkeit hätte sich die Inconsequenz im Gebrauche von „Nirwana“ vermeiden lassen (Bd. I. S. 111, 185 u. 113 Anm. die, S. 113 u. 186 das Nirwana). Bd. I. S. 6 ist statt „Orte“ zu lesen „Orti y Lara“.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

Thomas Morus und seine Utopia. Von Gust. Louis. (Programm der elften städtischen Realschule zu Berlin. Ostern 1895). Berlin, Gärtner. Progr.-Nr. 127. 30 S.

Die Sitten und Einrichtungen sowie der Charakter der Utopier und namentlich ihre Toleranz sollen aus dem Wesen des Morus und aus Ideenzügen seiner Zeit ihre Erklärung finden (S. 4).

„Ueberblicken wir das mannigfache Geistes- und Gefühlsleben des Thomas Morus, so erscheint uns die asketische Lebensauffassung als die tiefgreifendste Macht in seinem Innern. Sie führt zu einer Zerstörung der urwüchsigen Gewalt der natürlichen Triebe, sie führt zu einer Beugung des Geistes unter die Autorität der Kirche und schafft so eine Persönlichkeit, die, fern von allem Stolze und aller Selbstgewissheit, ihre Aufgabe darin erblickt, in Demuth und Niedrigkeit den Lebensweg zu wandeln. In das an fester Norm gemessene Denken und Fühlen unseres Autors greift weiter die Kraft der intellectuellen Interessen bestimmend ein. Sie rückt ihn in die Reihe derer, für die Tugend und Gelehrsamkeit innerlich zusammenhängen, und entfernt ihn zugleich von der Masse der Ungelehrten. Der aristokratischen Färbung, die hierdurch das Bild des Thomas

gewinnt, fügt seine Neigung zu gedämpfter Lebensfreude einen epikureischen Ton hinzu. *(Sic!)* Aber der mächtige Bethätigungsdrang, der in seinem Geiste lebt, treibt ihn hinaus über das durchweg herabgestimmte Wesen, dem er im übrigen zustrebt, und lässt ihn nicht selten in seinen Schriften zügellose Laune und verwegenen Witz entfalten" (S. 13).

Als „Ideenzüge" erscheinen der „im Laufe des Mittelalters zu einer selbständigen Macht gegenüber der Kirche" erstarkte Rationalismus (S. 15) und der „durch die Ueberlieferung der Kirche" gestützte, „von der socialen Noth der Gegenwart" getragene „Gedanke einer Organisation der Güter auf der Grundlage des Communismus", welcher „in den Ideenkreis des aufgehenden 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts" gehörte (S. 18).

Die Toleranz der Utopier hängt „auf das engste damit zusammen, dass sie als ein Volk von rein rationalem Wesen gedacht sind" (S. 29).

„Nach dem vorigen kommen wir zu dem Resultat: Die Toleranzidee steht in der Utopia nicht im Vordergrunde; vielmehr ist das ganze Werk wesentlich die Darstellung eines Zustandes, in dem sowohl in den Menschen als in den Einrichtungen die Vernunft der in letzter Instanz maasgebende Factor ist. Das Ideal menschlichen Daseins, welches damit gezeichnet ist, hängt zusammen mit einem Vorbilde, welches das Mittelalter aufstellte, dem Vorbilde des intellectualistischen Asketen. Aber die ausschliessliche Geltung, die die Vernunft in jenem Ideal in Anspruch nimmt, bringt dasselbe andererseits in Gegensatz zu der mittelalterlichen Denkweise und reiht es zugleich ein in die Zahl der Schöpfungen, die den Durchbruch moderner Anschauungen vorbereitet haben . . ." (S. 29).

Dieses „Resultat" muss zu weiteren Resultaten führen: Haben wir vorher manchen Witz und Humor, manche Ironie und erlaubte Schalkheit etwas schwer begriffen, von jetzt an verstehen wir sie gar nicht mehr, weder bei Morus noch beim Mittelalter, noch in der christlichen Urzeit, noch in der Menschheit überhaupt. Was fängt z. B. der Vf. mit dem Wort des hl. Laurentius auf dem Roste an: „Jam versa et manduca"? Soll da auf Menschenfresserei erkannt werden? Was machen wir mit den Komödien bei den Griechen, die auf so hoch tragischen Ernst folgen, wenn der guten Natur ein bestimmtes und genügendes Maas von Humor und der geadelten Natur ein entsprechend gesteigertes nicht vergönnt wird?

Für uns liegt kein Grund vor, von jener verständigen Auffassung abzugehen, die von Haffner in der Geschichte der Philosophie, von Düx im Kirch.-Lex.[1]) und von Weiss in seiner Apologie[2]) u. A. vertreten wird. Wenn man die Utopie vielfach missbrauchte, so folgt daraus mit nichten, dass ihr Vf. in einem Gegensatze zum Mittelalter gestanden und ein unbewusster Vorläufer des Umsturzes gewesen.

[1]) 2. Aufl. Art. „Morus". [2]) II. Bd. (2. Aufl.), S. 127.

Ueber die bestimmende Ursache des Philosophirens. Versuche einer praktischen Kritik der Lehre Spinoza's. Von Dr. Alfr. Nossig. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1895. IX,84 S. *M.* 2,50.

Wenn man die Hauptleistungen auf dem Gebiete der Spinozakritik überschaut, so möchten ihre Forschungen vorläufig abgeschlossen erscheinen.

„Man hat (dem Spinozafreund) jede Zeile, ja jedes Wort der Ethik erklärt. Er sieht, an der Hand berufener Commentatoren, ein philosophisches System vor sich, welches in seinem fundamentalen Theile, in der Gotteslehre, antiquirt erscheint; ein System, welches, nach einer verfehlten Methode aufgebaut, seine partielle Lebensfähigkeit nur einer unbewussten Inconsequenz verdankt; eine Lehre, welche als philosophisches System betrachtet, sammt allen Hauptschwierigkeiten ihrer Auffassung, den Problemen der Substanz, der Attribute und der Modi, durchaus nur historische Bedeutung besitzt und nur für Fachmänner Interesse bietet. Wäre die Spinozaforschung heute thatsächlich abgeschlossen, so wäre ihr Resultat für diesen Philosophen ein trauriges . . . ." (S. 1 f.).

„Während nun die bisherige Spinozakritik im grossen und ganzen eine rein theoretische war, die innere Folgerichtigkeit sowie die wissenschaftliche Stichhaltigkeit der Naturlehre Spinoza's prüfte", will der Vf. „auf dem Ausgangspunkte Spinoza's stehend, seine Lehre einer praktischen Kritik unterwerfen" (S. 3).

Diese Art der Betrachtung hängt mit der ganzen Richtung des Vf.'s auf's innigste zusammen, wie sich aus dessen bisherigen Publicationen ebnehmen lässt. Er schrieb nämlich: „Ueber die Bevölkerung" Kosmos 1885. „Versuch zur Lösung der jüdischen Frage" Lemberg 1887. „Materialien zur Statistik des jüdischen Stammes" Wien 1887. „Einführung in das Studium der socialen Hygiene" 1894. In der That ist die vorliegende Schrift nicht nur praktisch insofern, als sie Spinoza unter dem praktischen Gesichtspunkte beurtheilt, sondern auch die kritischen Auseinandersetzungen mit Spinoza zum Sockel nimmt, auf dem die eigene Lebens- und Weltanschauung des Vf.'s in möglichst vortheilhafter Stellung errichtet werden soll.

Was den theoretischen Theil dieser „praktischen Kritik" anlangt, so würde Spinoza von Buch II. S. 31—62 schlecht erbaut sein und die behaupteten „Widersprüche" denn doch etwas sorgsamer und gründlicher dargethan sehen wollen. Jeder Philosoph, der diesen Namen verdient, sucht unter allen Umständen den Selbstwiderspruch zu vermeiden und hat ein Recht, dass die Epigonen bei ihrer Kritik dieses energische Bestreben würdigen und demgemäss verfahren. Lückenhaftigkeit, Irrthum, falsche Voraussetzungen u. dgl. berechtigen wohl zur Ablehnung eines Systems als solchen, nicht aber zum raschen Verdict des erbärmlichen Selbstwiderspruchs. Ist auch Spinoza kein Philosoph, für den unsereiner

irgendwelche Sympathie verspürte, Unrecht soll ihm nicht gethan werden. Deshalb werden wir grundsätzlich auch in den Gegner uns so viel wie möglich vertiefen, der oberflächlichen Kritik und ihrem Einfluss uns entgegenstemmen, in unserem concreten Falle aber aufrichtig uns freuen, wenn Anhänger von Spinoza gegen Nossig mit Erfolg auftreten. Wir selber verspüren dazu keinen Beruf; das wird man begreifen.

Trotz all der Verwerfung, mit welcher S. 62 in n. 9 die Ausführungen von Buch I. u. II. schliessen, trägt das folgende die Aufschrift: „Der unvergängliche Theil der Lehre Spinoza's" S. 63 und belehrt uns S. 70 f. darüber ganz fasslich, wie überhaupt die Schrift klar, leichtverständlich, durchsichtig ihre Gedanken vorträgt:

„Was Spinoza über die Macht der Vernunft über die Affecte, über die Methode der Gemüthsberuhigung lehrt, ist mit der heutigen Wissenschaft und der heutigen Lebensanschauung vollständig vereinbar. Denn die einschlägige Gruppe seiner Lehrsätze und Beweise bildet ein in sich geschlossenes Ganzes, dessen Giltigkeit von der Giltigkeit seines Natursystems (der Gotteslehre) unabhängig ist. (?) ja sowohl ihrer Quelle als ihrem Inhalte nach mit den systematischen Voraussetzungen Spinoza's nicht organisch zusammenhängt; sie bildet mit einem Worte ein heterogenes Ganzes. (?) Diese Gruppe kann von den Bekennern der modernen Naturlehre (!) angenommen und ihrer Weltanschauung einverleibt werden, ohne einem tiefgehenden Anpassungsprocesse unterworfen werden zu müssen; denn ihre einzige theoretische Voraussetzung ist der Satz von der Nothwendigkeit des Naturganges, und diesen hat die heutige Wissenschaft mit der Lehre Spinoza's gemein . . . ."

Der höchstmöglichen Gemüthsruhe können freilich nur „die Geister von kosmischem Bewusstsein" theilhaft werden; für die Masse wäre jene kosmische Ethik „unanwendbar und daher unnütz", ja könnte „durch Missverständniss und falsche Anwendung gefährlich werden", da sie „von der gemeinen Drillmoral gänzlich abweicht, aber nicht bestimmt ist, sie zu vertreten" S. 73.

Die weiteren Ausführungen dieses Buches III., sowie das Buch IV. mit seinem „Abschluss der Kritik . . . ." lassen in der Deutlichkeit, mit welcher die „Menschen von kosmischem Bewusstsein" und die kosmische Ethik gezeichnet werden, kaum etwas zu wünschen übrig. Wir brauchen dem Vf. das Zeugnis nicht vorzuenthalten, dass man ohne z. B. H. Spencer, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche und ähnliche Philosophen zu lesen, unter seiner Anleitung recht bequem auf die entsprechenden Bahnen gebracht werden kann, wenn anders die Umstände und die Empfänglichkeit einigermaassen günstig sind. Es wird auch der angedeutete Erfolg keine Verminderung erleiden, wenn Nossig künftighin Worte des Evangeliums genau wiedergibt und aus „Selig die Armen im Geist" kein „Selig die Unwissenden" macht.

Rom. **P. Dr. Beda Adlhoch** O. S. B.

La philosophie de Jacobi. Par Lévy-Bruhl, Prof. au Lycée Louis le Grand etc. Paris, Alcan. 8°. XXXVIII,263 p. Prix: 5 *Fr.*

Die *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* ist mit vorliegendem Werke wieder um einen Band bereichert worden. So unfruchtbar für die Wissenschaft die Philosophie Jacobi's sein mag, ihre Darstellung ist trotzdem von grossem Nutzen. K. Fischer nennt den Jacobi „einen Kreuzungspunkt aller nachkantischen Richtungen, worin wir erkennen, wie nahe jene Aufgaben bei einander liegen und sämmtlich aus derselben Quelle hervorgehen." Ausser diesem Blicke nach vorwärts gewährt uns der Düsseldorfer Philosoph einen Blick in die Vergangenheit. Philosophische Systeme, welche der Metaphysik jeglichen Boden entziehen, können das von Natur religiöse Menschenherz nicht befriedigen. Nach Aufhebung der theoretischen Gewissheit von Gottes Dasein greift man zu dem absurden, verzweifelten Mittel einer Gefühlsgewissheit.

In der Einleitung entwickelt der Vf. die Ursachen, welche die Gefühlsphilosophie angebahnt haben. Dann beleuchtet er nach kurzer Biographie (Kap. 1) das Jacobi'sche System in sich und in seinen Beziehungen zu anderen Systemen. Dem ersteren Zwecke dienen die Abschnitte: Theorie der Vernunft, Wissenschaft und Metaphysik, Psychologische, moralische und politische Theorien; dem letzteren: Jacobi und die Aufklärungsphilosophie, Jacobi und der Spinozismus, Jacobi und Kant, endlich Jacobi und die Nachfolger Kant's. Der Schluss fasst die Erörterungen in einem richtigen Urtheile über die Gefühlsphilosophie zusammen. Die ganze Darstellung ist klar und durchsichtig, die Begründung durch reichliche Citate aus den Schriften und dem Briefwechsel Jacobi's gegeben. Ganz besonderes Lob verdienen die scharfsinnigen Auseinandersetzungen, in denen die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Anschauungen anderer Philosophen gegenüber der Jacobi'schen hervorgehoben werden, z. B. Vernunft bei Kant und Jacobi, Freiheit im Sinne beider und der Vergleich zwischen Plato und Jacobi.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

L'amitié. Reflexions morales et philosophiques par E(lisabeth). M. Ommer. Paris, Retaux 1895.

Mehr und mehr treten in der neuesten philosophischen Litteratur auch Namen von Frauen auf. Mancher, der die trefflichen Ausführungen des ausgezeichneten Anthropologen Waldeyer auf dem diesjährigen anthropologischen Congress zu Cassel über die secundären Geschlechtsunterschiede von Mann und Weib gehört oder gelesen, wird eine solche Erscheinung mit Kopfschütteln aufnehmen und der Frau ein ganz anderes

Gebiet der Beschäftigung zuweisen. Sehr bedenkliche Zeichen der Zeit sind es jedenfalls, wenn nicht nur Damen bereits in den psychologischen Laboratorien sich activ und passiv an den Experimenten betheiligen, sondern auch die Philosophenfrauen den fortgeschrittensten Richtungen in der Philosophie, dem Darwinismus, Mechanismus, Pessimismus huldigen und diesen Verirrungen in ihren Schriften weitgehendste Verbreitung selbst in die Kreise ihres eigenen Geschlechtes zu verschaffen suchen. In den von L. Stein herausgegebenen ‚Berner Studien' wagt eine Dr. Anna Tumarkin ein Thema wie „Herder und Kant" zu behandeln und beispielsweise bei der Beurtheilung Herder's den Darwinismus als Maasstab anzulegen. Eine Josepha Kodis schreibt von Chicago aus einen Artikel in die ‚Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie': „Die Anwendung des Functionsbegriffes auf die Beschreibung der Erfahrung", in dem sie mathematische Formeln für das Seelenleben im Sinne der biomechanischen Functionstheorie von Avenarius entwickelt. Eine Dr. phil. Susanna Rubinstein verherrlicht in der Schrift: „Ein individualistischer Pessimist", Ph. Mainländer, dessen Selbstmord sie als „Bluttaufe" bezeichnet; sie widmet die Schrift ihrem Vater, dem „einzigen leuchtenden Stern im grauen Weltennichts."

Solchen intellectuellen Ausschweifungen gegenüber berührt wahrhaft wohlthuend die obige Schrift einer hochgebildeten belgischen Dame, welche als Präsidentin eines Internationalen Congresses zur Förderung katholischer Schriftsteller auch über die Grenzen ihres engeren Vaterlandes hinaus bekannt ist.

Der Gegenstand ist zwar philosophischer Natur, greift aber so tief in das Gemüthsleben ein, dass gerade die Frau mit ihrem zarten und reichen Gefühle geeigneter erscheint, denselben zu behandeln als der kühler angelegte Mann. Freilich reicht ein stark entwickeltes Gefühl für Freundschaft nicht aus, um „moralische und philosophische Reflexionen" darüber zu schreiben. Die Verfasserin hat nicht blos warm gefühlt, sie hat auch viel erlebt und gut beobachtet, ihre ernste Erziehung durch einen geistlichen Oheim und Ausbildung in den höheren Wissenschaften befähigt sie, auch über Lebensverhältnisse, insbesondere die Freundschaft zu urtheilen. Wie weit sie von Sentimentalität in der Auffassung der Freundschaft entfernt ist, mag folgender Passus zeigen.

Der göttliche Urheber aller wahren Freundschaften hat gewollt, dass die Zuneigung der wahren Freunde an Tiefe gewinne, was sie mit dem Fortschritt der Jahre an Lebhaftigkeit verliert. Die Zeit kittet sie nur fester, mit dem fortschreitenden Alter liebt man sich solider als im ersten Feuer der Freundschaft. Zwei Seelen, die sich unter Gottes Augen innig verbunden haben, sind geschützt vor den Wandlungen dieser traurigen Welt. Sie verlangen zusammen nach dem höchsten Gut; niemand kann ihnen dasselbe rauben. Sie suchen sich gegenseitig auf dem Wege der

Tugend zu stützen und auf dem Wege der Vollkommenheit Fortschritte zu machen. Liebenswürdige Frömmigkeit verbreitet ihre Strahlen um die wahren Freunde, ihre Liebe erleichtert das geistige und leibliche Elend des Mitmenschen und ihr Eifer gewinnt Seelen für das Himmelreich. Dieses Apostolat befruchtet wiederum ihre Freundschaft, die einst in der Einigung der göttlichen Liebe sie ganz und gar mit einander verschmelzen, sozusagen Eins machen wird. Sie werden zusammen eine ewige Glückseligkeit geniessen: die ewige Krönung der Tugend, der Freundschaft, die sie hienieden zu üben begonnen, deren Früchte sie in dem himmlischen Vaterlande einsammeln werden.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Von Tilm. Pesch. Freiburg i. B., Herder. 12. XI, 599 S. ℳ 3,50.

„Im Christenthum besitzen wir eine christliche Lebensphilosophie. Hervorragende Punkte derselben vorzulegen ist der Zweck dieses Büchleins“ (S. 2).

Der Gedankengang ist im wesentlichen jener der *Exercitia spiritualia* des hl. Ignatius, deren einfache, vernunftgemässe Darlegung der religiösen Wahrheiten, verbunden mit einer wunderbar psychologischen Anordnung derselben einen gutgewillten Geist stets wirksam ergriffen, nicht selten aus heilloser Verwirrung befreit und geläutert zu der Höhe sittlicher Vollendung, soweit sie hienieden möglich, geführt haben.

Sind die in's Leben der Gegenwart übersetzten modernen Philosopheme grossentheils im Grunde nur wieder die alten, von den christlichen Denkern mit den Waffen ihrer Zeit längst abgethanenen, aber dem Geschmacke des Zeitgeistes entsprechend wieder frisch hergerichteten und pikant gewürzten Irrthümer, so stellt der Verfasser der „Welträthsel“ hier den einen von Gott dem Menschen für alle Zeit vorgezeichneten Weg zu seiner Vollendung in einer, in gewissem Sinne neuen, überaus zeitgemässen Weise dar, welche auch einem in Vorurtheilen befangenen oder dem Christenthum als einer veralteten Institution gegenüberstehenden aber die Wahrheit und den Frieden aufrichtig suchenden Gemüth nahe kommen und es für Gott gewinnen kann.

Gebildete Laien überhaupt werden in dem Büchlein reichlichen Stoff zu ernstem Nachdenken und eine mächtige Förderung zur Erstrebung des „Einen Nothwendigen“ finden; Priester und Seelsorger manche Anregung zu einer den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden Darstellung der ewigen Wahrheiten empfangen.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann 1895.

11. Bd., 4. Heft. F. C. C. Hansen und A. Lehmann, Ueber unwillkürliches Flüstern. S. 471. Die beiden dänischen Forscher suchten experimentell festzustellen, inwieweit die Behauptungen Richet's u. A. inbetreff unmittelbarer Gedankenübertragung aus den angestellten Experimenten, welche eine weit grössere Zahl von errathenen Gedanken aufwiesen, als man nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung durch Zufall erwarten konnte, abgeleitet werden könnten. Sie stellten sich beide, der „Absender" wie der „Empfänger" in die Brennpunkte zweier gegenüberstehenden Hohlspiegel. Der Absender dachte nun zuerst eine Zahl, und der Empfänger wartete einige Minuten, bis ein Bild in seiner Vorstellung entstand. In 15 Fällen wurden die Bilder aufgezeichnet und mit den gedachten Zahlen merkwürdig übereinstimmend gefunden. Bei näherer Prüfung zeigte es sich aber, dass man die unbestimmten Bilder nach den später bekannten Zahlen gedeutet hatte. Zugleich machten sie aber auch die Beobachtung, dass, wenn man längere Zeit an eine Zahl denkt, eine sehr grosse Neigung zur Innervation der Sprachmuskeln entsteht. Man kann dieser Neigung widerstehen, und die Versuchspersonen hatten es, einmal darauf aufmerksam geworden, auch gethan. Nun liess man aber einmal den Innervationen freien Lauf. „Hierdurch änderte sich die Sache vollständig. Während wir früher bis über 10 Minuten warten mussten, ehe sich die Zahlenbilder einstellten, gelang es jetzt, nach kurzer Uebung, in weniger als einer Minute eine bestimmte Vorstellung von einer Zahl zu übertragen. Die einzige Veränderung in der Versuchsanordnung war hierbei diese, dass der Empfänger das Ohr in den Brennpunkt des Spiegels brachte; die Zahlen wurden also jetzt gehört, wobei sich der Empfänger selbstverständlich dessen bewusst war. Trotzdem kann man nicht sagen, dass die Zahlen von dem Absender willkürlich geflüstert wurden. Er that eigentlich nichts anderes, als an die Zahl zu denken und den un-

willkürlichen Sprachbewegungen freies Spiel zu lassen. Sein Mund war gewöhnlich fest geschlossen, Bewegungen der Lippen waren nicht sichtbar, und ein Nebenstehender konnte überhaupt keinen Laut hören." Durch genauere Untersuchungen über die Natur des Flüsterns, bei dem er drei Arten unterscheiden konnte, fand Hansen, dass dieses unsichtbare Flüstern recht wohl möglich ist. So wurden denn die überraschendsten Errathungen erzielt. Sidgwick hat gleichfalls sehr viele günstige Fälle erzielt, sodass er eine besondere Energie im Gehirn annehmen zu müssen glaubt, durch welche Gesichtsbilder im Empfänger hervorgerufen würden. Da aber die falschen Errathungen auch viele Verwechselungen von den Buchstaben der englischen Zahlwörter voraussetzen, folgert Lehmann, „dass die in Rede stehenden Gedankenübertragungen einfach durch Flüstern zustande gekommen sind, wenigstens ist die Wahrscheinlichkeit dafür 4000 Mal grösser als für irgend eine andere Ursache". Befanden sich Absender und Empfänger in demselben Zimmer, waren aber durch einen Vorhang getrennt, so wurden durchschnittlich nur 18 % richtige Fälle, waren sie in zwei getrennten Zimmern oder gar in verschiedenen Stockwerken, kaum 9 % richtig gerathen. Da aber auch hier die Verbindung durch eine Treppe hergestellt wurde und nur eine Thür sie trennte, so ist auch hier die Zuflüsterung nicht als unmöglich zu bezeichnen. Denn Lehmann stellte durch Versuche fest, dass auch minimale Reize an bestimmten Punkten des Zimmers gehört werden können, während an anderen nichts zu hören ist; dabei spielt z. B. die Reflexion des Schalles vom Boden eine Rolle. „Es scheint mir also, so schliesst Lehmann, dass eine mässige Hyperästhesie und eine günstige Stellung des Percipienten im Verhältniss zum Agenten eine Uebertragung der »Gedanken« von einem Zimmer zum anderen wohl möglich machen werden." Unter den drei Flüstermethoden wurde insbesondere die »nasale« angewandt, bei welcher der Mund vollständig geschlossen ist, um „von vornherein etwaige Einwendungen seitens der Vertheidiger der »Gedankenübertragungen« zu vereiteln. Es konnte also nicht zur Widerlegung unserer Versuche angeführt werden, dass ein verständliches Flüstern bei den besagten englischen Versuchen undenkbar gewesen wäre, weil der Agent den Mund völlig geschlossen hielt und keine Bewegungen der Sprachorgane ersichtlich waren usw. Im Gegentheil ist, wie ich glaube, zum erstenmale der experimentale Beweis erbracht worden, dass eine einigermaassen deutliche Flüstersprache bei völlig geschlossenem Munde und minimalen fast unsichtbaren äusseren Bewegungen möglich ist." — **Th. Heller, Studien zur Blinden-Psychologie. S. 531.** „II. Ueber die Association von Tast- und Gehörsvorstellungen." Kühnau, Preyer, Münsterberg sind der Meinung, dass die Gehörswahrnehmungen unmittelbar den Ort der Schallquelle angeben könnten. Dagegen fand H. durch Versuche mit Blinden, dass sie ganz unsicher durch ihr Gehör sich orientiren können.

Es muss der Tastsinn helfen. Beim Blinden „besteht zwischen Tast- und Gehörsinn eine Art reciproker Function“ „III. Ueber den sog. Fernsinn der Blinden“ Das Verhalten des Blinden bei Annäherung eines Hindernisses ist folgendes: „Die Wahrnehmung des durch die Schallreflexion modificirten Schrittgeräusches veranlasst denselben, seine Aufmerksamkeit vorbereitend auf die Tastsensationen zu richten. Treten alsbald die charakteristischen Druckempfindungen in der Stirngegend auf, so weiss der Blinde mit Bestimmtheit, dass sich ein Hinderniss in der Bewegungsrichtung findet:“ „IV. Die Surrogatvorstellungen der Blinden:“ Die Worte, welche sich auf Farben und andere Beziehungen des Gesichtssinnes beziehen, sind zunächst für den Blinden sinnlos. Aber er gelangt dahin, durch die Stimme des einen Menschen sich seinen Charakter richtiger vorzustellen als der Sehende durch das Angesicht. Bedeutungsvoll ist für ihn auch der Händedruck, aus dem selbst Geschlecht, Alter, Stand, Liebhaberei der Personen erkannt werden können. — **P. Mentz, Die Wirkung akustischer Sinnesreize auf Puls und Athmung. S. 363.** Bei unwillkürlicher Aufmerksamkeit wurde Pulsverlängerung, bei willkürlicher Pulsverkürzung beobachtet. Ist dies wirklich der Fall, so muss auch bei ein und demselben Reize, je nach Anweisung des Reagenten bald die eine bald die andere Wirkung zu erzielen sein, und dies gelang in der That schon bei dem ersten Versuche, ohne dass dem Reagenten mehr gesagt wurde, als: „starke Aufmerksamkeit“, bezw. wenn derselbe Reiz wiederkehrte: „nicht mehr aufmerken, als der Reiz selbst dazu veranlasst:“ Was insbesondere die Wirkung von Musik anlangt, so blieb der Athem ziemlich unverändert, dagegen „1. Pulsverlängerung bei bedeutenden Intensitätsänderungen, nämlich bei *crescendo*, *sforzando*, *forte*, *fortepiano*. 2. Bei ausgesprochener Lust oder Unlust an der Qualität Pulsverlängerung bei vollkommenen Consonanzen, Pulsverkürzung bei starken plötzlichen Dissonanzen. 3. Beim Uebergang der willkürlichen Aufmerksamkeit in unwillkürliche abnehmende Pulsverkürzung oder gar Pulsverlängerung, bei leichten Uebergängen; bei Wiederholungen innerhalb der Compositionen selbst, z. B. als Modulation in der Quinte:“ Auch Warthin fand an Hypnotisirten Pulsbeschleunigung beim Anhören des Walkürenritts und des Feuerzaubers von R. Wagner, Pulsverlangsamung aber bei langangehaltenen, beängstigend wirkenden Mollaccorden, besonders dem B-Mollaccord und bei der Todesverkündigung von Sigmund. — Da die stärksten Pulsveränderungen ohne Schwankungen des Athems stattfinden können, so gehen die ersteren, wenn sie mit diesen auftreten, nur parallel, sind nicht Folge derselben. — „Jedenfalls geht aus allem diesem hervor, dass man mit Féré die Wirkungen von Empfindungen, Lust, Unlust, Affecten, willkürlicher Aufmerksamkeit sich im Organismus viel weiter verbreitet vorstellen muss, als man bisher geneigt war:“ — **A. Thiéry, Ueber geometrisch-optische Täuschungen.**

S. 603. 67. „Grössentäuschungen:" Der Verfasser schreibt der perspectivischen Projection die erste Rolle bei diesen Täuschungen zu, nicht als wenn distincte perspectivische Vorstellungen immer die geometrisch-optischen Täuschungen verursachten, vielmehr haben viele Menschen die perspectivische Bedeutung der Figuren nicht bemerkt, erst die Reflexion findet sie. „Betrachtet man z. B. die Sonne am freien Himmel, so wird man eine gewisse Schätzung ihrer Grösse bekommen; betrachtet man alsdann die Sonne durch ein in einer schwarzen Mappe gemachtes Loch, so wird man von der Grösse der Sonne eine viel kleinere Vorstellung haben (vorausgesetzt, dass die Mappe ungefähr einen Fuss vom Auge entfernt ist, und dass in dieser Lage der Gesichtswinkel des Loches ungefähr zweimal so gross ist, wie derjenige der Sonne). Indem man diese scheinbare Verkleinerung der Sonne beobachtet, wird man nicht zum Bewusstsein davon gelangen, dass dieselbe dadurch veranlasst worden ist, dass man die Sonne viel näher projicirt hat. . . . Die Projectionsdistanz, der Gesichtswinkel, sowie die anderen Elemente der Schätzung sind also keineswegs distincte Vorstellungen, die separat zum Bewusstsein gelangen und dann in einer ganz bestimmten Weise sich vereinigen, sondern sie sind verschmolzen in die Gesammtvorstellung der Dimensionsschätzung, so dass, wenn ein einziges Element sich ändert, die Gesammtvorstellung auch sich ändert."

2] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1895.

9. Bd., 3. u. 4. Heft. H. Ebbinghaus, Ueber erklärende und beschreibende Psychologie. S. 161. Unter dem Titel: „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" hat W. Dilthey in der Berliner Akademie der Wissenschaften einen Vortrag gehalten, der sich schroff gegen die jetzt gebräuchliche erklärende Psychologie wendet und an ihre Stelle eine beschreibende gesetzt wissen will. Erstere will nämlich nach dem Vorbild der Naturwissenschaften die Erscheinungen ihres Gebietes „vermittelst einer begrenzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen" einem grossen allumfassenden Causalzusammenhang unterordnen. Aber in der Innenwelt ist der lebendige Zusammenhang im Bewusstsein gegeben, er braucht nicht erst wie bei den Naturereignissen nachträglich vom Geiste durch Hypothesen hergestellt zu werden. Hinter das Bewusstsein können wir aber nicht kommen, die Hypothesen können hier nicht verificirt werden. Auch die Geisteswissenschaften litten darunter, weil sie sich auf unsichere psychologische Hypothesen stützten. Darum muss man sich begnügen, die inneren Thatsachen zu beschreiben, zu analysiren und die Lücken auszufüllen. Dagegen führt E. aus: „Die Psychologie geht in die Irre, behauptet D., denn sie liefert hypothetische

Erklärungen und Constructionen des Zusammenhanges der psychischen Dinge hinter dem Gegebenen. Das entspricht nicht der Natur dieser Dinge, ist unnöthig und unmöglich. An ihrer Stelle ist eine Psychologie auszubilden, die beschreibt, zergliedert, verallgemeinert, Constructionen des Hinterwirklichen aber sorgfältig vermeidet. Allein auf jeder Seite dieses Gegensatzes ist ein Glied unbeachtet geblieben. Die erklärende Psychologie erklärt und construirt nicht nur etwa aus blosen hypothetischen Annahmen heraus, sondern in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter in der Vergangenheit und in der Gesammtheit ihrer selbständigen Vertreter in der Gegenwart bereitet sie sich die Mittel für ihre Erklärungen erst durch das sorgfältigste Studium des Gegebenen. Sie übt seit langem eben das Verfahren, das D. ihr als empfehlenswerth vorhält. ... Und die beschreibende Psychologie andererseits begnügt sich nicht mit dem Beschreiben, Zergliedern und Verallgemeinern des Gegebenen, sondern sie erkennt an, dass das Gegebene klaffende Lücken aufweist, deren Ausfüllung dringende Bedürfnisse unseres Denkens gebieten. Indem sie aber die Ausfüllung unternimmt, verfährt sie ganz wie die erklärende Psychologie:" — **G. Simmel, Skizze einer Willenstheorie. S. 206.** Die Entwickelung des Willens lässt man in der Regel von dem „Triebe", als ihrer ersten Stufe ausgehen. Aber ein solcher Trieb braucht sich gar nicht zwischen den äusseren Reiz und die Reaction in der Handlung einzuschieben. Bei niederen Thieren folgt die Reaction so unmittelbar auf den äusseren Eindruck, dass man an kein Mittelglied denken kann. Er ist nichts anderes, als was die früher angenommenen Seelenvermögen. „Ich glaube, dass der sog. Trieb überhaupt nicht der Handlung vorausgeht, sondern die Bewusstseinsseite oder -folge der schon beginnenden Handlung ist. Die äusserlich erscheinende Handlung allerdings tritt erst nach dem Triebe ein; allein sie selbst ist erst die Folge tiefer gelegener Innervationsvorgänge und beginnt mit Ansätzen, die nicht selbst schon sichtbar sind, wohl aber schon psychische Reflexe auslösen können. Wenn wir uns zu einer Handlung getrieben fühlen, so haben offenbar die Innervationen, welche zu ihr führen, schon begonnen, und das Gefühl des Getriebenwerdens ist die Bewusstseinsfolge oder psychische Begleiterscheinung der allmählich frei werdenden, nach dieser Seite hin gehenden Spannkräfte:" Demgemäss muss auch „der Wille zu einer Handlung, die als Gefühl zurückschlagende Innervation zu dieser Handlung" verstanden werden. Damit ist der Wille, „der unmittelbar als psychische Ursache physischen Handelns erscheint, aus der zu dem letzteren führenden Reihe ganz ausgeschaltet", und damit ist „das ungeheuere Problem, wie das Verhältniss zwischen physischen und psychischen Processen zu deuten sei, ohne die durch das Gesetz von der Erhaltung der Energie geforderte rein physische Veranlassung physischer Effecte zu durchbrechen", wenigstens einigermaassen gelöst. — **G. Heymans,**

Quantitative Untersuchungen über das „optische Paradoxon". S. 391. Durch die Fechner'sche Wahl- und Herstellungsmethode bestimmte H. das Maas der Täuschung unter verschiedenen Umständen. Er fand „nahezu vollständige Proportionalität zwischen dem Cosinus des Schenkelwinkels und dem mittleren Betrage der Täuschung." Ferner suchte er die Abhängigkeit zwischen Schenkellänge und mittlerer Täuschung festzustellen, und es ergab sich: „Bei fortgesetzter Schenkelverlängerung nimmt allgemein die Täuschung anfangs zu, erreicht dann ein Maximum, und nimmt schliesslich wieder ab." Des weiteren wurde untersucht, welchen Einfluss das Fortlassen einzelner Schenkel auf die Grösse der Täuschung habe, und er glaubt annehmen zu dürfen, „dass auch bei einer vollständigen Brentano'schen Figur das Auftreten des Maximums so gut wie ausschliesslich durch die Wirkung der auswärts gerichteten Schenkel bedingt ist, während die einwärts gekehrten nicht oder nur sehr wenig dazu beitragen." Indem nun diese Kriterien auf die verschiedenen Erklärungsversuche angewandt werden, kann nur die Delboeuf-Wundt'sche, welche durch unwillkürliche, erzwungene Augenbewegungen die Täuschung entstehen lässt, berücksichtigt werden. Eine solche erzwungene Bewegungstendenz hat unter günstigen Umständen H. selbst an sich beobachtet. Er findet darum die Ursache der Täuschung in den bekannten Thatsachen des Bewegungscontrastes. Eine stärkere Blickbewegung lässt eine nachfolgendere schwächere noch schwächer, eine stärkere noch stärker erscheinen. Diese Erklärung ist dem Vf. die wahrscheinlichste, „weil für diese und nur für diese Auffassung das Gegebensein zweier Ursachen, deren eine die Täuschung hervorbringt, während die andere ihr entgegenwirkt, und aus deren Zusammenwirken also das Auftreten eines Maximums principiell zu erklären wäre, sich nachweisen lässt."

5. u. 6. Heft. K. Gross, Zum Problem der unbewussten Zeitschätzung. S. 321. Die Zeitschätzung findet sich bei Menschen und Thieren. Bei ersteren zeigt sie 1. ein Bestimmen der Stunde, in der Jemand des Nachts erwachen will, welche bis auf die Minute zutreffen kann. 2. In der richtigen Schätzung der Stunde nicht nur bei Tage, sondern auch beim Erwachen in der Nacht. 3. Bei der posthypnotischen Suggestion: „Sie werden eine Stunde nach ihrem Erwachen dies und dies thun", und es geschieht zur bestimmten Zeit. Auch die Katze kehrt von ihren Excursionen zur bestimmten Essenszeit zurück, der Hund erwartet zur Stunde den Herrn vor dem Bureau. Man hat zur Erklärung verschiedene äussere Erkennungszeichen angeführt, Helligkeitsdifferenzen, Vorgänge des häuslichen und öffentlichen Lebens usw., welche indessen nicht auszureichen scheinen. Münsterberg hat den Rythmus des Athmens als Hilfsmittel der Zeitschätzung geltend gemacht, was nicht ganz abzuweisen ist. Vf. führt das Beispiel eines Orang-Utang an,

welches die äusseren Schätzungsmittel ausschliesst. Derselbe sollte von Java nach Europa übergeschifft werden. Während er nun in seiner Heimath regelmässig von 6 Uhr Abends bis 6 Uhr Morgens schlief, begann er mit dem Vorrücken des Schiffes nach Westen immer früher zu Bette zu gehen und ebenso viel früher aufzustehen, sodass er auf dem Meridian des Caps der guten Hoffnung schon Nachmittags 2 Uhr zur Ruhe ging und morgens um 2 Uhr aufstand. Das Thier hatte also offenbar eine innere Uhr. Vf. sucht nun durch eine unbewusste oder unterbewusste Aufmerksamkeit die Erscheinungen begreiflich zu machen. „Die Aufmerksamkeit ist stets und ausschliesslich eine Erwartung künftiger Eindrücke. Sie ist nicht Concentration auf einen gegenwärtig vorhandenen Eindruck, sondern die Erwartung eines zukünftigen Eindruckes, auf den man mit einer mehr oder minder lebhaften Reaction antworten wird." „Selbst in den Fällen, wo ein vorausgehender Vorsatz, sich die Zeit zu merken fehlt, ist es denkbar, dass unbewusste Aufmerksamkeit von einem Pulsschlage des Lebens zum anderen führt." — **J. Ottolengi, Das Gefühl und das Alter. S. 331.** Nachdem der Vf. schon früher die geringere Sensibilität der Verbrecher experimentell festgestellt, untersuchte er jetzt den Zusammenhang der allgemeinen Sensibilität und des Schmerzgefühls mit dem Alter und fand: „Man kann sich die allgemeine Sensibilität wie eine krumme Linie vorstellen, die in der Mitte am höchsten ist, während die beiden Enden nach unten geneigt sind; das eine Ende (das Alter) liegt noch etwas tiefer, als das andere (die Kindheit). Aehnliches gilt vom Schmerzgefühl, welches im jugendlichen Alter gering, später sich schärft, wenn keine anderen Einflüsse eingreifen. Greise fühlen den Schmerz weniger als das reife Alter (aber mehr als die Kinder); sie sind aber weniger widerstandsfähig als dieses. — **W. Heinrich, Die Aufmerksamkeit und die Function der Sinnesorgane. S. 442.** Auf Helmholtz gestützt, hält man ziemlich allgemein dafür, dass die Aufmerksamkeit von der Accomodation und Einstellung des Auges unabhängig sei. Dagegen ergaben die Experimente H.'s: „1. Die Accomodation des Auges ist nicht unabhängig davon, ob der centrale oder periphere Theil des Gesichtsfeldes angeschaut wird. Bei der Anschauung der Objecte in den seitlichen Theilen des Gesichtsfeldes ändert sich die Accomodation, trotzdem der Abstand der angeschauten Objecte derselbe bleibt, wie der central gesehenen. Die Aenderung offenbart sich in der Abflachung der Linse und in der Vergrösserung der Pupille. 2. Wird die Aufmerksamkeit nicht-optischen Eindrücken zugewendet, so wird das Auge accomodationslos, es kann sogar eine noch stärkere Abflachung der Linse eintreten, wie beim Fernsehen. 3. Der Krümmungsradius nimmt beim seitlichen Sehen mit dem Winkel, unter welchem sich das Object zur Achse befindet, anfangs zu, von dem Winkel 50^0 ab. Diese Aenderungen sind relativ gering. 4. Wird die Aufmerksamkeit von den optischen Ein-

drücken abgewendet, so ändert sich die Convergenz der Augenachse. Diese nähern sich der Parallelstellung." Ueber die physiologische Bedeutung dieser Beobachtungen und ihr Verhältniss zu den Angaben inbetreff der Erscheinungen der Aufmerksamkeit spricht sich der Vf. zusammenfassend so aus: „Die Aenderungen, die man an den Augen beobachtet, stehen in directem Zusammenhange mit den Angaben über die Erscheinungen der Aufmerksamkeit. Wo die physiologischen Bedingungen die Einwirkung des Reizes begünstigen, dort lauten auch die Angaben dahin, dass der Eindruck bemerkt resp. deutlicher wird; wo dieselben Bedingungen die Einwirkung des äusseren Reizes herabsetzen, dort gibt man an, den Eindruck nicht bemerkt resp. undeutlich gesehen zu haben." Inbezug auf die periodischen Schwankungen der Aufmerksamkeit bei schwachen Reizen schliesst sich Vf. im wesentlichen der Erklärung Münsterberg's an, welcher sie in den Schwankungen der Genauigkeit der Accomodation (bei optischen Eindrücken) findet. Die weitere Annahme M.'s freilich, dass die Aufmerksamkeit nur Spannung der Hals- und Brustmuskel sei, und diese Spannung und somit die Accomodation durch den Athem beeinflusst werde, macht er sich nicht zu eigen. Denn es lasse sich kein Einfluss der Athmung auf die Accomodation nachweisen. „Dagegen berechtigen die Beobachtungen, welche fortwährend kleine Veränderungen der Linse und Pupille zeigten, vollkommen zu der Annahme, dass die Schwankungen in der Genauigkeit der Accomodation die alleinige Ursache der Schwankungen der Aufmerksamkeit bei optischen Eindrücken sind."

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1895/96.

41. Bd., 12. Heft. A. Linsmeier, Die physikalischen Gründe für die Hypothese Avogadro's. S. 738. 1. Grund: Das Verhalten der Gase bei gleichen Druck- und Temperaturänderungen. Feste und flüssige Körper werden je nach der Verschiedenheit des Stoffes durch Temperatur und Druck sehr verschieden ausgedehnt. Gase und Dämpfe (in einiger Entfernung von ihrem Condensationspunkte) dagegen erleiden unter jenen Einflüssen alle nahezu gleiche Volumveränderung. Dies erklärt sich atomistisch ganz befriedigend. Bei festen und flüssigen Körpern haben die Molekeln noch Zusammenhang, der bei den Gasen fehlt. Die Cohäsion der Molekeln ist aber bei verschiedenen Substanzen verschieden, also hat der einwirkende Druck und die Temperatur verschiedenen Widerstand zu überwinden, die Ausdehnung (bezw. Zusammenziehung) ist verschieden. Ferner wird der Wärmegrad durch die lebendige Kraft der fortschreitenden Molekeln bedingt. Da nun bei Gasen die benachbarten Molekeln sich

nicht mehr anziehen, so wird ihr Abstand durch die lebendige Kraft ihrer Bewegung bestimmt. Da also bei gleicher Temperatur der Gase die lebendige Kraft der Molekeln gleich ist, so treiben sie sich in allen Gasen gleich weit auseinander, dieselben stehen also gleich weit von einander ab. Dann müssen aber gleiche Räume (Volumen) gleich viele Molekeln enthalten; das ist die Avogadro'sche Hypothese. 2. Grund: Das Mariotte'sche (Boyle'sche) Gesetz, nach welchem Druck und Volum eines Gases im umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen, hat man in die zuerst empirisch und sodann auch mathematisch aus der atomistischen Grundvorstellung über die Gase abgeleitete Formel gekleidet: $p\,v = \frac{1}{3} N m c^2$, in der p den Druck, v das Volum, N die Anzahl der Molekeln, m das Gewicht einer Molekel, c^2 die Geschwindigkeit ihrer Wurfbewegung bedeutet. Für ein zweites Gas hat man nun ebenso: $p_1 v_1 = \frac{1}{3} N_1 m_1 c_1^2$. Sind nun in beiden Gasen Druck und Volum gleich, so ist $p_1 v_1 = p\,v$ und also $N m c^2 = N_1 m_1 c_1^2$. Ist nun die Temperatur der Gase dieselbe, so ist auch die lebendige Kraft $\left(\frac{m c_2}{2}\right)$ des einen $= \frac{m_1 c_1^2}{2}$ des anderen. Also $N = N_1$, d. h. gleiche Volumen von Gasen haben bei gleichem Druck und gleicher Temperatur gleich viel Molekeln: Avogadro's Satz. 3. Grund: Das Verhältniss der specifischen Wärme der Gase bei constantem Druck und constantem Volum. 4. Grund: Das Verhältniss der specifischen Wärme des Quecksilberdampfes bei constantem Druck und Volum. Von verschiedenen Ausgangspunkten kommt man zum Schlusse, dass *Hg* einatomig sein muss.

42. Bd., 1. Heft. A. Schupp, Zur Mimikrie. S. 1. Dass die Mimikrie nicht das einseitige Resultat einer von unten herauf strebenden blinden Naturkraft im Sinne Darwin's sein kann, sondern einer von oben herab die Natur beherrschenden Intelligenz, beweist 1. das Gesetz der Symmetrie. Wenn ein Insect die Färbung und Zeichnung einer Pflanze, etwa einer Flechte, nachahmt, erscheint die rechte Seite, z. B. die Flügeldecken gerade so bunt und mannigfach gezeichnet wie die linke. 2. In den Mimikrieerscheinungen herrscht ein einheitlicher Gesichtspunkt. Die Leuchtkraft der Insecten ist so vertheilt, dass je stärker dieselbe ist, desto weniger Wesen sie besitzen, je schwächer, desto stärker ihre Verbreitung. Die Lampyriden mit schwachem Licht, einem einzigen Leuchtpunkte, (z. B. Johanniswürmchen) sind zahllos, weniger zahlreich die Pyrophorus-Arten mit dreifachem Lichtheerde, verhältnissmässig spärlich endlich die Phengodes mit fünf leuchtenden Punktpaaren, die zudem vollkommen symmetrisch vertheilt sind. 3. Die Individuen können nichts von dem Schutze der Nachahmung wissen. Der Vf. fand auf einem korbblüthigen Strauche in Brasilien kleine „Früchtchen" von der Form einer

Balgkapsel mit doppelter Naht und einseitiger Dehiscenz an der Bauchnath. Eine Cicade hatte das Blatt angestochen, ihre Eier hingelegt, und so waren die Jungen, durch die täuschende Aehnlichkeit mit einer Frucht geschützt."

2] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1895.

10. Bd., 2. Heft. M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 129. Es kommen zur Besprechung: Ultima Critica di A. Franchi. P. III. — E. Pluzansky, Saggio sulla filosofia del Duns Scoto. — M. Novaro, Die Philosophie des N. Malebranche. — W. Weigand, Fr. Nietzsche. — J. Segall-Socoliu, Zur Verjüngung der Philosophie. — **Zahlfleisch, Die in den drei unter dem Namen des Aristoteles uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode. S. 149.** *c)* Die Freiheit. *d)* Die einzelnen Tugenden. *e)* die Freundschaft. — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 174.** „Das Gebiet der Gnade." — **J. a Leonissa, Die unbeflecte Empfängniss der Gottesmutter und der hl. Thomas. S. 195.** — **C. M. Schneider, Die Grundprincipien des hl. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus. S. 217.** „VI. Die Gnade im allgemeinen." „1. Die Gnade fasst alle Kräfte versöhnend zusammen." „2. Die Gnade als Leuchte im Menschen." „3. Die Gnade macht zu eigen."

3. Heft. B. Dörholt, Selbstverursachung Gottes? S. 257. Richtet sich gegen die Aufstellung Schell's, nach welcher Gott sich selbst setzt, und „nur was sich selbst in seinem Wesen bestimmen und entfalten, in seinem Dasein begründen und vollziehen kann, was sich selbst als seine eigene Wirkung innerlich umfassen und enthalten kann. . . . das kann urthatsächlich existiren." — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 275.** „Es ist nichts als ein flagranter Widerspruch, wenn die Molinisten einerseits die hinreichende und wirksame Gnade, die *gratia non congrua* und die *gr. congrua* entitativ und innerlich identisch sein lassen, andererseits aber doch wieder behaupten, die wirksame Gnade komme durchaus von Gott, Gott bilde den eigentlichen Grund, dass die Gnade eine wirksame ist, alles müsse Gott zugeschrieben werden." — **M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 293.** Besprochen werden: 6. W. Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf Thomistischer Grundlage. 7. Card. Pázmány Dialectica, rec. Bognár. 8. P. Frick, Logica. 9. Fr. Carstanjen, Rich. Avenarius' Biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnisstheorie. 10. H. Haan, Philosophia naturalis. 11. Th. Ziegler, Das Gefühl. 12. Cathrein, Moralphilosophie. 2. Aufl. 13. Cathrein, Philosophia moralis. 14. Gutberlet, Ethik und Naturrecht. 15. Eines Anonymus, Von der Naturnothwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns.

16. Grupp, System und Geschichte der Cultur. — **C. M. Schneider, Die Grundprincipien des hl. Thomas v. Aquin und der moderne Socialismus. S. 337.** VII. Die Gnade und die Freiheit. — **B. Dörholt, Erklärung einer schwierigen Stelle der Qu. de Veritate des hl. Thomas. S. 362.** Es handelt sich um die Lösung eines Einwandes, den sich der hl. Thomas de ver. q. 2. a. 3. ad 5m über die Erkenntniss Gottes von den Dingen ausser ihm macht. Wenn der hl. Lehrer nämlich behauptet, Gott erkenne nichts anderes als sich selbst, so will er sagen: „1. Gott ist für sich selbst das einzige primäre Erkenntnissobject und zugleich das einzige Erkenntnissmedium (Deus ergo se ipsum tantum cognoscit in se ipso). 2. Das endliche und wirkliche Sein der geschaffenen Dinge, das diese ausserhalb ihrer ersten Ursache (Gott) in sich selbst haben, ist gleichfalls (secundäres) Object der göttlichen Erkenntniss (alia vero in se ipsis cognoscit), aber auch bezüglich dieser ist das einzige Erkenntnissmedium für Gott seine eigene Wesenheit (sed cognoscendo essentiam suam).“

3] Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1895. 19. Jhrg.

F. Stentrup, Der Staat und die Schule. S. 193, 401. „I. Das Forum des Naturrechtes:“ Die körperliche und geistige Hilflosigkeit und mithin Erziehungsbedürftigkeit des Kindes fordert eine durch das Naturgesetz bestimmten Personen auferlegte Erziehungspflicht. Das erste und eigentliche Subject dieser Pflicht und des daraus resultirenden Rechtes sind die Eltern, welche in der Uebertragung ihrer Auctorität und der Wahl ihrer Stellvertreter frei sind. Daher besteht das Recht, Schulen zu gründen als volles Recht nur in der Familie. Der Staat, der in Gott noch den Urheber seines Wesens und seiner Rechte anerkennt, kann das Erziehungsrecht als ein ursprüngliches und ihm von Natur aus eigenes nicht beanspruchen. Die Gründe, welche moderne Lehrer des Natur- und Staatsrechtes, wie Trendelenburg, Stahl, in's Feld führen, erweisen sich als haltlos. „Nur jene Rechte sind als wahre Staatsrechte anzusehen, die in nothwendiger Beziehung zur Lösung der der staatlichen Auctorität in anbetracht ihres Zweckes gestellten Aufgabe stehen, nämlich in erster Linie der Aufgabe, das Recht zu schützen, und wirksam die natürliche Rechtsordnung aufrecht zu erhalten, und in zweiter Linie der Aufgabe, den Bürgern öffentliche Hilfsmittel, die sich diese entweder gar nicht oder doch nur schwer selbst zu leisten vermögen zur Benutzung darzubieten:“ — „II. Das Forum des positiven göttlichen Rechtes:“ **— Ph. Huppert, Probabilismus oder Aequiprobabilismus? S. 467.**

Novitätenschau.[1]

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1895.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Jos. Pohle in Münster i. W.
und
Prof. Dr. J. D. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1894 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Barbedette, D., S. Brin, D.

Brin, D., Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aq. exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata . . nunc a DD. A. Farges et D. Barbedette. 2 voll. Paris, Berche et Trabin. 12. *Fr.* 8.

Cambier, O. J., Elementa philosophiae scholasticae. Ed. 2. Tournai, Casterman.

Cantoni, C., Corso elementare di filosofia. 9. ediz. 2 voll. Milano, Hoepli.

Cursus philosophicus auctoribus pluribus philosophiae professoribus in collegiis Exaetensi et Stonyhurstensi, S. unt. V. „Bödder" u. VII. A. „Cathrein".

Dühring, E., Gesammtcursus der Philosophie. 2. Thl. Leipzig, Reisland. gr. 8. XIX,554 S. *M.* 9.

Inhalt: Wirklichkeitsphilosophie. Phantasmenfreie Naturergründung und gerecht freiheitliche Lebensordnung.

Farges, A., S. ob. Brin, D.

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des „Philos. Jahrbuch" Recensionsexemplare für unsere jährliche „Novitätenschau" einzusenden, in welcher ihre Bücher kurz besprochen werden, falls für eine ausführliche Kritik in den „Recensionen und Referate" kein Raum bleiben sollte.

Kralik, Rich., Weltweisheit. Versuch eines Systems der Philosophie in 3 Büchern. I., S. unt. VI.

Külpe, Osw., Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Hirzel. gr. 8. VIII,276 S. *M.* 5.

Lorenzelli, Bened., Philosophiae theoreticae institutiones . . . secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomae Aq. 2 voll. Roma, Cuggiani. gr. 8. XXVIII,329; XIX,528 p. *Lir.* 10.

Mercier, D., Cours de philosophie. Vol. II., S. unt. III. A.

Rabus, L., Lehrbuch z. Einleitung in die Philosophie. 2. Bd., S. unt. II. A.

Remer S. J., Vinc., Summa praelectionum philosophiae scholasticae. 2 voll. Prati, Giacchetti. 8. 373, 473 p. *Lir.* 11.

*Schiffini S. J., Sanct., Disputationes metaphysicae specialis. 2. edit. Turin, Speirani. 8. 646, 472 p.

Inhalt: I. De natura corporali et anima rationali. — II. Theologia naturalis.

*Strazzeri, Luigi, Saggio di filosofia sintetica. Filosofia teoretica. Vol. I. Terranova, Serodato. 16. XII,304 p. *Lir.* 3.

Inhalt: Ontologie, Theodicee, Kosmologie.

B. Philosophische Zeitschriften.[1])

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle dirigée par J. Guieu. Tom. XXXI., 4—6; Directeur: Ch. Denis. XXXII., 1—6 u. XXXIII., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 5me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Philosophie in zwei Abtheilungen, nämlich:

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. VIII., 2—4; IX,1 (Neue Folge II, 2—4; III,1). Berlin, Reimer. gr. 8. *M.* 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.

Ethische Cultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen. Hrsg. v. G. v. Gizycki. 3. Jahrg. 52 Nrn. Berlin, Dümmler. gr. 4. Vierteljährlich *M.* 1,60.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr: *M.* 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno V. 12 Hefte. Torino, Botta.

---

[1]) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 5me année: 1894. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Par H. Beaunis et A. Binet. Avec la colloboration de Th. Ribot et V. Henri. 1re année: 1894. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XII. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Frédéric Borde. Bruxelles, Manceaux. 8. *Fr.* 6.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XX. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich *Sh.* 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt, hrsg. von C. Gutberlet. VIII. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Philosophische Studien. Hrsg. v. W. Wundt. XI. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. *M.* 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. 8. London, Williams & Norgate. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XXII. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. *M.* 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series. Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XIV. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Religion, Die — des Geistes. Hrsg. von Eug. Heinr. Schmitt. 2. Jhrg. 6 Hefte à 32 S. Leipzig, Janssen. gr. 8. *M.* 6.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 3me anné. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 5me année. *Fr.* 10.

Revue néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, A. Uystpruyst-Dieudonné. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 Volumes. Jahrespreis *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 3me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Italiana di Filosofia fondata dal Prof. Luigi Ferri. Roma, Balbi. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 12.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Monist, will be devoted to the establishment and illustration of the principles of Momism en Science, Philosophy, Religion and Sociologie. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XVI. Osceola (Missour. U.-St.) 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XXIV. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg. von M. R. Kaufmann. (4 Hefte.) Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hrsg. von Otto Flügel und W. Rein. II. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 107 u. 108. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. VI. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXV. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. v. B. Erdmann. 5. Heft, S. unt. III. B. *sub* Kohn.

B. Albertus Magnus O. P., Opera omnia ex editione Lugdun. religiose castigata et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque Patrologiae textuum revocata, auctaque B. Alberti vita ac

bibliographia operum a PP. Quétif et Echardo exaratis, etiam revisa et locopletata cura Aug. Borgnet. Vol. XXXI. XXXII. Paris, Vivès. 4.
Inhalt: Vol. XXXI.: Summae theologiae pars. I. 1002 p. — Vol. XXXII.: Sum. th. p. II. qq. 1.—67. 642 p.

Alfârâbî, Abhandlung „der Musterstaat". Aus Londoner und Oxforder Handschriften hrsg. von Frd. Dieterici. Leiden, Brill. 8. XVII, IV,84 S. ℳ 4.

Ammonius, S. unt. Aristoteles, Commentaria in A.'m graeca.

Aristoteles, *Πολιτεία Ἀθηναίων*. Iterum ed. Fr. Blass. Leipzig, Teubner. 8. XXXI,123 S. ℳ 1,50.

—, Politics. A revised text with introduction, analysis and commentary, by Fr. Susemihl and R. D. Hicks. Books 1—5. London, Macmillan. 8. 694 p. *Sh.* 18.

—, Theory of poetry and fine art. With a critical text and a translation of the Poetics by S. H. Butcher. London, Macmillan. 8. 384 p. *Sh.* 10.

—, The Poetics. Translated, with a critical text, by S. H. Butcher. London, Macmillan. 8. 118 p. *Sh.* 3.

—, Commentaria in A.'m graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. IV. pars IV. Berlin, Reimer. 8.
Inhalt: Ammonius in Aristotelis categorias commentarius. Ed. Ad. Busse. XXII,144 S. ℳ 6.

Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Paris., Amploniano, Columbino primum ed. Cl. Baeumker. Fasc. III. Münster, Aschendorff. gr. 8. XIX u. p. 211—551. ℳ 10,75.
1. Bd., 4. Heft von „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (S. unt. X. B. b.)

Avesta. Die hl. Bücher der Parsen. Im Auftrage d. kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in Wien hrsg. v. K. F. Geldner. III.: Vendidâd. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 4. LVI,139 S. ℳ 12 (Cplt., 3 Bde.: ℳ 72).

Berkeley, Oeuvres choisies. Traduites de l'anglais par Beaulivon & Parodi. Paris, Alcan. XXVIII,284 p.

(Galenus), *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμπνεόμενα τὰ ἔμβρυα*. S. unt. X. B. a) *sub* „Kalbfleisch, C."

Hegel, G. W. Fr., Lectures on the philosophy of religion, together with a work on the proofs of the existence of God. Translated from the German by E. B. Spiers and J. Burdon Sanderson. 3 Vols. 8. London, Paul, Trübner & Co. *Sh.* 36.

Herbart, Joh. Fr., Pädagogische Schriften. II. Bd. Bearb. v. J. Wolff. Paderborn, Schöningh. 8. 384 S. ℳ 2,20.

Hume, Dav., Tractat über die menschliche Natur (treatise on human nature). 1. Thl.: Ueber den Verstand. Uebers. von E. Köttgen.

Die Uebersetzg. überarb. u. mit Anmerkungen u. e. Regist. vers. von Th. Lipps. Hamburg, Voss. gr. 8. VIII,380 S. *M.* 6.

Jamblichus on the mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians. Translated from the Greek by Thomas Taylor. 2nd edition. London, Dobell. 8. XXVI,365 p. *Sh.* 7/6.

Kant, Immmanuel, Fundamental principles of the Metaphysics of Ethics. Translated by J. K. Abbot. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 3.

—, The philosophy of, as contained in extrats from his own writings. Selected and translated by John Watson. New edition. Glasgow, Maclebose. gr. 8. 368 p. *Sh.* 7/6.

Krause, C. Chr. Fr., Le système de la philosophie. La théorie de la science. Tome II. Ouvrage traduit de l'Allemand par L. Buys. Weimar, Felber. gr. 8. III,268 S. (à) *M.* 6.

Nietzsche, Frd., Werke. I. Abth., 2., 3., 7. u. 8. Bd.; II. Abth. 9. u. 10. Bd. Leipzig, Naumann. gr. 8.

Inhalt: I, 2. 3. Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. 2 Bde. 4. Aufl. XXIX,418; XXV,375 S. (mit 1 Fcsim) à *M.* 7,50. — I, 7. Jenseits von Gut und Böse. 5. Aufl. Zur Genealogie der Moral. 4. Aufl. XV,484 S. *M.* 8,50. — I, 8. Der Fall Wagner. 3. Aufl. Götzendämmerung. 3. Aufl. Nietzsche *contra* Wagner. Der Antichrist. Gedichte. VI,378, XI S. (mit 1 Fcsm.) *M.* 8,50. — II, 1. Schriften und Entwürfe 1869—1872: Homer und die klassische Philologie. Nachträge und Vorarbeiten zur Geburt der Tragödie. Homer als Wettkämpfer. Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten Bayreuther Horizontbetrachtungen. Das Verhältniss der Schopenhauer'schen Philosophie zu einer deutschen Cultur. XLI,385 S. *M.* 9. — II, 2. Schriften und Entwürfe 1872—1876: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Der Philosoph. Die Philosophie in Bedrängniss. Nachträge und Vorarbeiten zu den unzeitgemässen Betrachtungen. Prometheus. Einzelne Gedanken und Entwürfe. IV,478 S. *M.* 9.

Pascal's thoughts and life. Translated by E. T. Frere. Norwich, Goose. 8. *Sh.* 5.

Pázmány, Petri Card., Opera omnia, partim e codd. mss. partim ex edit. antiq. et castig. ed. per senatum acad. reg. univers. Budapest., accur. colleg. prof. theolog. in ead. univ. Series latina. Tom. II. Budapest, Kilián. 4. XI,614 S. (mit 1 Fcsm.) *M.* 12.

Inhalt: Physica, quam e cod. pp. auctoris msc. recens. St. Bognár.

Philo about the contemplative life; or, the fourth book of the Treatise concerning virtues. Critically edited, with a defence of its genuiness, by Fred. C. Conybeare. Clarendon Press. 8. 418 p. *Sh.* 14.

Platon, Ausgewählte Schriften, für den Schulgebrauch erklärt. 1. Thl.: Vertheidigungsrede des Sokrates, und Kriton. Erklärt von Chr. Cron. 10. Aufl., bearbeitet von H. Uhle. Leipzig, Teubner. gr. 8. VII,151 S. *M.* 1.

Platon, Protagoras. Für den Schulgebrauch erklärt v. H. Bertram. 2. Aufl. Gotha, Perthes. gr. 8. IV,97 S. *M.* 1.

—, A selection of passages from Plato for english readers from the translation by B. Jowett. Edited with introductions by M. J. Knight. 2 Vols. Clarendon Press. gr. 8. *Sh.* 12.

—, Crito and part of the Phaedo (chaps. 57 to 67). With introduction and notes by Ch. Haines Keene. London, Macmillan. gr. 8. 144 p. *Sh.* 2/6.

—, Dialogues. A subject index by E. Abbot. Clarendon Press. gr. 8. *Sh.* 2/6.

—, Ion and Hippeas minor. Edited by George Smith. London, Rivington, Percival & Co. gr. 8. 130 p. *Sh.* 3/6.

—, The dialogues of. Containing the Apology of Socrates, Crito, Phaedo, Protagoras. Translated by H. Cary. London, Routledge. gr. 8. 190 p. *Sh.* 2.

Plutarchus Chaeronensis, Moralia. Recognovit G. N. Bernardakis. Vol. VI. Leipzig, Teubner. 8. V,530 S. *M.* 4.

Rousseau, J. J., Du contrat social. Édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage etc. . . par E. Dreyfus-Brisac. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 12.

—, Emil oder über die Erziehung. Uebers., mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von E. v. Sallwürk. Mit R.'s Biographie von Th. Vogt. 2. Bd. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VIII, 415 S. *M.* 3.

Schopenhauer, Arth., Sämmtliche Werke in 12 Bden. Mit Einleitung von R. Steiner. 5.—9. Bd. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. 307, 367, 298, 228, 279 S. à *M.* 1.

—, Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doss, Lindner und Asher; sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813—1860. Hrsg. v. E. Grisebach. Leipzig, Reclam. gr. 16. 504 S. *M.* 1.

*Scotus, Ioannes Duns, Opera omnia. Editio novissima iuxta editionem Waddingi a PP. Francisc. de observ. accurate recognita. Vol. XIV.—XXIV. Paris, Vivès. gr. 4.

Inhalt: Vol. XIV.: Quaestiones in 3. Sent. dist. 1.—22. 785 p. — XV.: Qq. in 3. S. d. 23.—40. 1104 p. — XVI.: Qq. in 4. S., d. 1.—7. 712 p. — XVII.: Qq. in 4. S., d. 8.—13. 779 p. — XVIII.: Qq. in 4. S., d. 14.—22. 830 p. — XIX.: Qq. in 4. S., d. 23.—42. 570 p. — XX.: Qq. in 4. S., d. 43.—48. 544 p. — XXI.: Qq. in 4. S., d. 49.—50. 575 p. — XXII.: Reportata Parisiensia lib. I., dist. 1.—48.; l. II., d. 1.—11. 692 p. — XXIII.: Rep. Par. II., 12.—44.; III., 1.—35.; IV., 1.—6. 674 p. — XXIV.: Rep. Par., IV., 7.—49. 696 p.

—, id. Vol. XXV. XXVI. Ibid.

Inhalt: Vol. XXV.: Quaestiones quodlibetales, qu. 1.—13. 588 p. — XXVI.:

Qq. quodl., q. 14.—21. Conciliationes. Opusc. de contradictionibus. De perfectione statuum. 571 p.

Spencer, Herb., System der synthetischen Philosophie. XI. Bd., 2. Abth. 5. u. 6. Thl. Autorisirte Deutsche Ausg. Aus dem Englischen von B. Vetter, fortgesetzt v. J. V. Carus. Stuttgart, Schweizerbart. 8. XII. u. S. 345—596. ℳ 6.

Inhalt: Die Principien der Ethik. 5. Thl. Die Ethik des socialen Lebens: Negatives Wohlthun; 6. Thl. Positives Wohlthun.

Spinoza, Bened. de, Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Ed. II. Tom. I. Haag, Nijhoff. 8. XII,396 S. ℳ 4,75.

—, Tractatus de intellectus emendatione. Translated from the Latin by W. Hall White. Translation revised by Amelia Hutchison Stirling. London, Fisher Unwin. XXX,64 p. *Sh.* 3/6.

—, Tractatus theologico-politicus. Translated from the Latin, with an introduction, by R. H. M. Elwes. London, Routledge. gr. 8. 422 p. *Sh.* 5.

Theosophische Schriften. I—IV, VIII. 2. Aufl. XVI—XXVII. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 12. à ℳ 0,20.

Inhalt: I.: Besant, A., Die Sphinx der Theosophie. Uebers. L. Deinhart. 28 S. — II.: Hübbe-Schleiden, Karma. Die theosoph. Begründg. der Ethik. 24 S. — III.: Derselbe, Karma im Christenthum. 16 S. — VIII.: Krecke, Wie die Theosophie dem sittlichen und socialen Elend entgegenwirkt. 12 S. — XVI. XVII.: Koeber, R. v., Der Gedanke der Wiederverkörperung usw. 59 S. — XVIII.: Hartmann, Frz., Gedanken über die Theosophie und die „Theosophische Gesellschaft". 16 S. — XIX.: Friedrichsort, W., Dr. Hübbe-Schleiden's Weltanschauung. 30 S. — XX.: Hartmann, Frz., Die Feuerbestattung, betrachtet vom Standpunkte der Religionen des Ostens. 31 S. — XXI.: Tolstoi, Graf Leo, Religion und Moral. 24 S. — XXII. XXIII.: Besant, A., Symbolik. 40 S. — 24.: Krecke, H., Weltverbesserung. 11 S. — 25.: Diestel, E., Gedanken über das Karma. Andersen, J. A., Die Bestimmung des Geschlechtes bei der Wiederverkörperung. 14 S. — 26.: Diestel, E., Buddhismus und Christenthum. 20 S. — 27.: Göring, Erziehung zu religiösem Leben. 27 S.

S. Thomas Aquinas, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Tom. VIII. Roma, Propaganda. (Freiburg i. B., Herder). Fol.

Inhalt: Secunda Secundae Summae theolog. a quaest. I. ad qu. LVI., ad codd. mss. vatican. exacta cum commentariis Thomae de Vio Card. Caietani O. P., cura et studio fratrum eiusd. ord. XLII,412 S. Ausg. I.: ℳ 14,40; Ausg. II. ℳ 12.; Ausg. III. ℳ 10,40.

Vorträge, Philosophische —. Hrsg. von der philos. Gesellschaft zu Berlin. III. Folge. 4. Heft. Berlin, Gärtner. 8. 116 S. ℳ 2.

Inhalt: Zöller, Egon, Die Entwickelung des Menschen u. d. Menschheit.

Xenophon, Memorabilien. Auswahl. Von P. Klimek. Münster, Aschendorff. 8. XIII,78 S. ℳ 0,90.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Alemann, Hans v., Gedanken über Philosophie und Christenthum. Seehausen, Roever. gr. 8. 35 S. *M.* 0,60.

Aubry, J. B., Mélanges de philosophie catholique, le cartésianisme, le rationalisme et la scolastique. Paris, Retaux. 8. 310 p.

Berr, Henr., Vie et science. Paris, Colin. 12.

Besant, Annie, Geist und Welt. Sinnbilder der Religion. Geistesentfaltung. Entstehung des Weltalls. Die Elementarkräfte. Der Werth der indischen Geheimlehre. Ein Selbstbekenntniss. Erklärung der Fremdwörter. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 12. VIII, 210 S. *M.* 3.

Bigg, C., Neoplatonism. London. gr. 8. VIII,355 p. *Sh.* 3.

Bosanquet, B., A commentary to Plato's Republic for english readers. London, Rivington & Co. 8. 422 p. *Sh.* 6.

Brentano, Frz., Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. 46 S. *M.* 1.

Brofferio, Aug., Religion und Unsterblichkeit. Nur Thatsachen beweisen. Aus dem Italien. von Fr. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. 34 S. *M.* 0,80.

Bullinger, Ant., Das Christenthum im Lichte der deutschen Philosophie. München, Ackermann. gr. 8. XIX,256 S. *M.* 4.

Ceballos y Mier, Fern., La falsa filosofia, ó sea el deismo refutado en todas sus hipótesis, principalmente en el materialismo, ateismo y racionalismo. Tomo III. Granada, Impr. del Comercio. 8. 400 p.

Chiappelli, Al., Saggi e note critiche. Bologna, Zanichelli.

Dietzgen, J., Das Acquisit der Philosophie und Briefe über Logik, speciell demokratisch-proletarische Logik. Stuttgart, Dietz. gr. 8. VI,232 S. *M.* 1,50.

Dutoit-Haller, Eug., La création et l'évolution d'après la bible et les sciences naturelles. Lausanne, Bridel. 8.

Eucken, Rud., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 400 S. *M.* 7,50.

François, Ad., Les grands problèmes. Paris, Noblet.

Handelt über die Glückseligkeit, das sociale Wohl, das Schöne, die Seele.

Fugger-Glött S. J., Herm. Jos., Kreuzfahrerblätter. Auf dem Zuge gesammelt und Freunden der Wahrheit zugeeignet. 1. u. 2. Bdchen. Mainz, Kirchheim. 12.

1.: Diesseits und Jenseits im Lichte modernen Wissens. XXIV,198 S. *M.* 3,60. — 2.: Der alte Christusglaube voll und ganz auf der Höhe des neunzehnten Jahrhunderts. XXI,261 S. *M.* 4.

Geist, Die Oekonomie des—es. Wien, Manz. gr. 8. 36 S. *M.* 1.

Giżycki, P. v., Vom Baume der Erkenntniss. Fragmente zur Ethik und Psychologie aus der Weltlitteratur gesammelt. Berlin, Dümmler. gr. 8. X,829 S. *M.* 7,50.

Guttzeit, Joh., Himmel und Erde, Hübbe und Egidy, oder mein Reich ist von dieser Welt. Berlin, Rentzel. 8. IV, VII, 113 S. *M.* 1.

Henop, Chr., Kritik des Idealismus, des Materialismus und des Positivismus. Nach des Vf.'s Tode herausgegeben von seinem Sohne. Altona, Harder. 8. IX,91 S. *M.* 2.

Herz, Max, Kritische Psychiatrie. Kantische Studien über die Störungen und den Missbrauch der reinen speculativen Vernunft. Teschen, Prochaska. gr. 8. VIII,124 S. *M.* 3,50.

Icard, Sév., Paradoxes ou vérités. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 3,50.

Jung, L., Merksteine auf dem Weg des Lebens. Vorträge auf dem Gebiete der Lebensphilosophie. 2. Aufl. München, Jung. 8. IV,104 S. *M.* 1,20.

Kaftan, Jul., Das Christenthum und die Philosophie. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 26 S. *M.* 0,50.

Kelly, E., Evolution and effort, and their relation to Religion and Politics. London, Macmillan. gr. 8. 308 p. *Sh.* 4/6.

Lonck, H., Versöhnung von Glauben und Wissen in zeitgemässer religiöser Erkenntniss. Ein Wort an moderne Denker. Berlin, Schuhr in Comm. gr. 8. 96 S. *M.* 1.

Marx, Carl, Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhon's „Philosophie des Elends". Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorw. u. Noten v. F. Engels. 3. Aufl. Stuttgart, Dietz. gr. 8. XXXIV,188 S. *M.* 1,50.

Mikos, Joh., Eine wissenschaftliche Weltanschauung auf religiöser Grundlage. Leipzig, Mutze. gr. 8. 39 S. *M.* 1.

Molinari, G. de, Scienze et Religion. Paris, Guillaumin. 12. 284 p.

Morselli, E., La pretesa bancarota della scienza. Palermo, Sandroni. 8. 24 p.

Nietzsche-Kritik. Ein Beitrag zur Culturbeleuchtung der Gegenwart. Von Maxi. Zürich, Verlagsmagazin. gr. 8. 36 S. *M.* 0,80.

Nossig, Alf., Ueber die bestimmende Ursache des Philosophirens. Versuch einer praktischen Kritik der Lehre Spinoza's. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. gr. 8. IX,84 S. *M.* 2,50.

Ommer, E. M., L'amitié. Réflexions morales et philosophiques. Paris, Retaux. 8.

Ostwald, Wilh., Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 35 S. *M.* 1.

Pesch S. J., Tilm., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Weiteren Kreisen dargeboten. Freiburg i. B., Herder. 12. XI,599 S. *M.* 3,50.

Reich, Ed., Philosophische Betrachtungen und socialhygienische Studien. II. Amsterdam, Dieckmann. 12. 232 S. *M.* 1,50.

Inhalt: Philosophie, Seele, Dasein, Elend.

Ritchie, David G., Darwinism and Politics. With two additional essays on human evolution. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. 148 p. *Sh.* 2/6.

Schütz, L., Thomas-Lexikon. Sammlung, Uebersetzg. u. Erklärung der in sämmtlichen Werken des hl. Thomas v. Aq. vorkommenden Kunstausdrücken und wissenschaftlichen Ausdrücken. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh. gr. 8. X,889 S. *M.* 12.

Socoliu, Ilariu, Die Grundprobleme der Philosophie, kritisch dargestellt und zu lösen versucht. Bern, J. Beck-Keller. gr. 8. XVI, II, 261 S. *M.* 2,40.

Steinthal, H., Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Neue Folge. Berlin, Reimer. gr. 8. V,258 S. *M.* 5.

Strong, Th. B., Platonism. London. gr. 8. IV,288 p. *Sh.* 3.

Strümpell, Ludw., Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, der Staatswissenschaft, der Aesthetik und der Theologie. 6 Hefte. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. *M.* 4.

Inhalt: I. H. Heine's Bericht ‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland' an die Franzosen i. J. 1835. Die sittliche Weltansicht des Spinoza. Die Freiheit des logischen Denkens. III,53 S. *M.* 0,70. — II. Uebersicht und Beurtheilung der hauptsächlichsten Begründungsweisen der Ethik. De summi boni ratione, qualem proposuit Schleiermacherus, dissertatio 49 S. *M.* 0,80. — III. Die sittlichen Ideen. 59 S. *M.* 1. — IV. Das Ideal der Tugend und die Pflichterfüllung. Selbsterkenntniss und Charakterbildung im Hinblick auf die sittlichen Ideen 50 S. *M.* 0,80. — V. Die revolutionären Ereignisse in Deutschland im Jahre 1848. Die moralischen Grundlagen des öffentlichen Verkehrs. 47 S. *M.* 0,80. — VI. Die Unterschiede zwischen dem sinnlichen, dem intellectuellen und dem ästhetischen Interesse und Wohlgefallen. Was hindert die Ausbildung der Aesthetik zu einer Wissenschaft? Die falsche Verbindung zwischen Philosophie, Theologie und Kirche. 39 S. *M.* 0,80.

*Tebaldi, Aug., Napoleone. Una pagina storica-psicologica del genio. Padova, Droghi. 12. 168 p.

Tolstoi, Graf Leo, Grausame Genüsse. Aus dem Russischen. Berlin, Janke. 8. 140 S. *M.* 1.

Valdarini, A., Saggi di filosofia teoretica. Firenze. Tipogr. cooperativa.

Watson, J., Comte, Mill and Spencer. An outline of philosophy. Glasgow, Maclehose. gr. 8. 308 p. *Sh.* 6.

Weltanschauung, Materialistische — eines Nichtgelehrten. Zürich, Speidel. gr. 8. III,111 S. *M.* 2,50.

Wollny, F., Philosophie und Naturwissenschaft. Leipzig, Mutze. gr. 8. V,31 S. *M.* 1.

Wort, Das —. Gott und Mensch in freier Forschung. 3. u. 4. Heft. Leipzig, Bacmeister. gr. 8.

Inhalt: 3. Jacobs, C., Die praktische Nutzanwendung philosophischer Erkenntniss auf das tägliche Leben. 21 S. ℳ 0,30. — 4. Seidl, Arm., Göthe's Religion. 72 S. ℳ 0,60.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Bergmann, Jul., Die Grundprobleme der Logik. 2. Bearbeitung. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VI,232 S. ℳ 4,50.

Bonatelli, F., Elementi di picologia e logica. 2. ediz. Padova, Sacchetto.

Elsenhans, Th., S. unt. III. A.

Ferrari, Ambr., Introduzione alla Logica. Alessandria, Jaquemod. 557 p.

Rabus, L., Logik und System der Wissenschaften. Leipzig, Deichert. gr. 8. XII,360 S. ℳ 6.

2. Bd. des „Lehrb. z. Einleitung in die Philos." (S. ob. I. A.)

Sigwart, C., Logic. Second edition, revised and enlarged. Translated by Helen Dendy. London, Swan & Sonnenschein. 8. 980 p. *Sh.* 21.

Wundt, Wilh., Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2. Bd. 2. Abth. (Schluss). 2. Aufl. Stuttgart, Enke. gr. 8. VII,643 S. ℳ 15.

Inhalt: Methodenlehre, 2. Bd.: Logik der Geisteswissenschaften.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Albert, G., S. unt. X. B. d.

Cicchitti-Surriani, F., La dottrina dell' induzione. Roma, Balbi. 8. 27 p.

Cochin, Denys, Le monde extérieur. Paris, Masson. 8. 502 p. *Fr.* 7.

Dietzgen, J., S. ob. I. D.

Duboc, Jul., Jenseits vom Wirklichen. Eine Studie aus der Gegenwart. Dresden, Henkler. gr. 8. VII,148 S. ℳ 2.

Ehrat, Paner., Die Bedeutung der Logik, bzw. der Erkenntnisstheorie für Wissenschaft, Schule und Leben. Zittau, Pahl. gr. 8. V,143 S. ℳ 2.

Gardair, J., S. unt. III. B.

Hontheim S. J., Jos., Der logische Algorithmus in seinem Wesen, in seiner Anwendung und in seiner philosophischen Bedeutung. Berlin, Dames. gr. 8. V,54 S. ℳ 2.

Jerusalem, Wilh., Die Urtheilsfunction. Eine psychologische und erkenntnisstheoretische Untersuchung. Wien, Braumüller. gr. 8. XIV, 269 S. ℳ 6.

Peillaube S. M., E., Théorie des concepts. Existence, origine, valeur. Paris, Lethielleux. 8. 466 p.

Piat, C., L'idée. Paris, Poussielgue.

Schröder, Ernst, Vorlesungen über die Algebra der Logik (exacte Logik). 3. Bd. Algebra und Logik der Relative. 1. Abth. Leipzig, Teubner. gr. 8. VIII,649 S. (m. Fig.) ℳ 16.

Sickenberger, Otto, Ueber die sog. Quantität des Urtheils. Eine logische Studie als Beitrag zur Lehre von den Subjectsformen des Urtheils. München, Kaiser. gr. 8. IV,217 S. ℳ 3,20.

Stöhr, Ad., Die Vieldeutigkeit des Urtheiles. Wien, Deuticke. gr. 8. 72 S. ℳ 2.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Biervliet, J. van, Elements de psychologie humaine. Paris, Alcan. 8. 317 p. *Fr.* 8.

Eisler, R., Psychologie im Umriss. Eine Darstellung der Grundgesetze des Seelenlebens. Leipzig, Schnurpfeil. 16. VII,104 S. ℳ 0,40.

Elsenhans, Th., Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie. 3. Aufl. Stuttgart, Göschen. VIII,135 S. (mit 13 Figuren). ℳ 0,80.

14. Bdchn. der ‚Sammlung Göschen'. Hält sich an moderne Richtungen in Psychol. u. Logik.

Kirchner, Frd., Katechismus der Psychologie. 2. Aufl. Leipzig, Weber. 12. VIII,297 S. ℳ 3.

Marchesini, Giov., Elementi di psicologia tratti dalle opere filosofiche di R. Ardigò. Firenze, Sansoni. 164 p.

Mercier, D., Psychologie. 2. édit. Louvain, Uystpruyst. 8.

Mich, Joh., Grundriss der Seelenlehre. 6. Aufl. Troppau, Bucholz & Diebel. gr. 8. VII,95 S. ℳ 1,40.

*Schiffini S. J., Sanct., S. ob. I. A.

Traglia, Ant., Psicologia. Roma, Balbi.

Verworn, Max, Allgemeine Physiologie. Ein Grundriss der Lehre vom Leben. Jena, Fischer. gr. 8. XI,584 S. (mit 270 Abbildungen). ℳ 15.

Volkmann Ritter von Volkmar, Wilh., Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. Des Grundrisses der Psychologie 4. Aufl. Hrsg. v. C. S. Cornelius. 2. (Schluss-) Bd. Köthen, Schulze. gr. 8. V,568 S. ℳ 10.

Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen. 3. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. V,238 S. (m. 21 Abbildungen). ℳ 4,50.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Achter, H., Von der menschlichen Freiheit. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III,49 S. ℳ 1,50.

Allin, Arth., Ueber das Grundprincip der Association. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 81 S. ℳ 1,60.

Arnhart, Ludw., Begriff und Bedeutung der objectiven Psychologie. Korneuburg, Kühkopf. 8. 35 S. ℳ 0,80.

Baldwin, James Mark, Mental development in the child and the race: methods and processes. London, Macmillan. gr. 8. 496 p. *Sh.* 10.

Benedikt, Mor., Die Seelenkunde als reine Erfahrungswissenschaft. Leipzig, Reisland. gr. 8. XIX,372 S. ℳ 6.

Bewusstsein, Der Mechanismus des—'s. Grundzüge der mechanischen Erklärung der Thatsachen des Bewusstseins. Leipzig, Fock. gr. 8. III,48 S. ℳ 0,80.

*Binet, Alfr., Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs. Paris, Hachette. 364 p.

Capesius, J., Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern. Eine terminologische Untersuchung. Hermannstadt, L. Michaelis in Comm. gr. 4. 25 S. ℳ 1.

Crepieux-Jamin, J., L'écriture et le caractère. 3. édit. Paris, Alcan. 8. VIII,441 p. (223 figg.)

De Sanctis, S., I fenomeni di contrasto in psicologia. Roma, Tipograf. cooperat. 8. 84 p.

Domet de Vorges, Les ressorts de la volonté et le libre arbitre. Bruxelles.

Dugas, L., Le psittacisme et la pensée symbolique. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Dunan, Ch., La théorie psychologique de l'espace. Traduit de l'italien par A. Dietrich. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Effertz, O., Studien über Hysterie, Hypnotismus, Suggestion. Bonn, Paul. gr. 8. XII,102 S. ℳ 2.

Ermacora, G. B., Die spiritistischen Thatsachen und die übereilten Hypothesen. Bemerkungen über einen von C. Lombroso verfassten Artikel. Aus dem Italienischen übers. von Fr. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. 48 S. ℳ 1.

—, Untersinnliche Thätigkeit und Spiritismus. Aus dem Italienischen von Fr. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. 19 S. ℳ 0,60.

Erny, Alfr., Le psychisme expérimental. Études des phénomènes psychiques. Paris, Flammarion. 16. 235 p.

Forel, Aug., Der Hypnotismus, seine psycho-physiologische, medicinische, strafrechtliche Bedeutung und seine Handhabung. 3. Aufl. Mit Annotationen von O. Vogt. Stuttgart, Enke. gr. 8. X,223 S. ℳ 5.

Fouillée, Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races. Paris, Alcan. 8. 380 p. *Fr.* 7,50.

*Garbini, A., Evoluzione del senso cromatico nella infanzia. Verona, Franchini. 8. 101 p.

Gardair, M. J., Philosophie de S. Thomas: La connaissance. Paris, Lethielleux. 16. 300 p. *Fr.* 3,50.

Gay, Gabr., L'hypnotisme. Étude psychologique. Toulouse, Fournier. 8. 410 p. *Fr.* 4.

Gayraud, H., S. Thomas et le prédéterminisme. Paris, Lethiellieux. 12. 138 p. *Fr.* 1,50.

Gefühlsvermögen, Kein besonderes —. Einige Kapitel aus der pädagogischen Psychologie. Von einem praktischen Schulmanne. Kempten, Kösel. 8. 72 S. *M.* 0,60.

Gerok, Carl, Illusionen und Ideale. 6. Aufl. Stuttgart, Krabbe. gr. 8. 32 S. *M.* 0,50.

Giessler, Max, Ueber die Vorgänge bei der Erinnerung an Absichten. Eine psychologische Analyse. Halle, Kämmerer & Co. gr. 8. 32 S. *M.* 0,60.

Hafner, Jos., Der Spiritismus und die moderne Wissenschaft. An Ed. v. Hartmann. Hamburg, Verlagsanstalt & Druckerei. 8. 110 S. *M.* 2.

Heinrich, W., Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland. Eine historisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit. Zürich, Speidel. gr. 8. V,235 S. *M.* 4.

Hering, Ewald, On memory and the specific energies of the nervous system. Chicago, Open Court Publishing Co. gr. 8. 50 p.

Herzog, Hugo, Zur Lehre vom poetischen Geniessen. Ein Beitrag zur psychologischen Poetik. Wien, Konegen in Comm. Lex.-8. 32 S. *M.* 1.

Hirsch, Will., Was ist Suggestion und Hypnotismus? Eine psycholog.-klin. Studie. Berlin, Karger. gr. 8. III,56 S. *M.* 1,20.

—, S. auch VII. B.

Hirth, G., Die Localisationstheorie angewandt auf psychologische Probleme. Beispiel: Warum sind wir ‚zerstreut'? Mit einer Einleitung von L. Edinger. 2. Aufl. München, Hirth. 8. XXIV,112 S. *M.* 1,50.

—, Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommes-nous distraits? (Trad. de l'allemand). Paris, Alcan.

Hudson, Thomson Jay, The law of psychic phenomena. A working hypothesis for the systematic study of Hypnotism, Spiritism, mental Therapeutics etc. 2nd edition. London, Putnam. gr. 8. XVII,409 p. *Sh.* 6.

Jaëll, Marie, La musique et la psychophysiologique. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Jerusalem, Wilh., S. ob. II. B.

Kahnis, Heinr., Die natürliche Freiheit des Menschen. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Determinismus. Leipzig, Hinrichs. gr. 4. 34 S. *M.* 1.

Koch, Emil, Das Bewusstsein der Transscendenz oder der Wirklichkeit. Ein psycholog. Versuch. Halle, Niemeyer. gr. 8. VIII,127 S. *M.* 3.

Kohn, Harry E., Zur Theorie der Aufmerksamkeit. Halle, Niemeyer. gr. 8. 48 S. *M.* 1,20.

5. Heft der ‚Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Geschichte' (S. ob. I. C.)

Külpe, Oswald, Outlines of Psychology, based upon the results of experimental investigation. Translated from the German by Edward Bradford Titchener. London, Swan & Sonnenschein. 8. 474 p. *Sh.* 10/6.

Lange, Carl, Ueber Apperception. 5. Aufl. Plauen, Neupert. gr. 8. V,243 S. *M.* 3.

—, Les émotions. Étude psychophysiologique. Traduit d'après l'édition allemande du Dr. Kurella par G. Dumas. Paris, Alcan. 12. 167 p. *Fr.* 2,50.

Lener, P., Natur und Geist. Drei lose Schilderungen. Bamberg, Handelsdruckerei. gr. 8. 44 S. *M.* 1.

Inhalt: Zur Bildung der organischen Welt. Die Natursprache. Zur Naturgeschichte der Gefühle.

Lindenberg, Otto, Die Zweckmässigkeit der psychischen Vorgänge als Wirkung der Vorstellungshemmung. Berlin, Duncker. gr. 8. III, 64 S. *M.* 1,50.

Lombroso, Ces., S. unt. VII. B. u. C.

Lotz, Rud., Liebe und Furcht. Athen, Barth u. v. Hirst in Comm. 8. 62 S. *M.* 0,50.

Mc Lellan, J. A., and Dewey, J., The psychology of number. London, Arnold. gr. 8. *Sh.* 6.

Manser, J. A., Possibilitas praemotionis physicae thomisticae in actibus liberis naturalibus iuxta mentem divi Aquinatis. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung. gr. 8. 85 S. *M.* 1,50.

Mingazzini, G., Il cervello in relazione coi fenomeni psichici. Torino, Bocca. 8. VIII,204 p. con 43 figg.

Moll, Alb., Der Hypnotismus. 3. Aufl. Berlin, Fischer's medic. Buchhdlg. gr. 8. VIII,380 S. *M.* 6,50.

Müller, Jos., Das Wesen des Humors. München, Lüneburg. gr. 8. 39 S. *M.* 1,50.

Nordau, Max, Paradoxes psychologiques. Traduit de l'allemand par A. Dietrich. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Ostermann, W., Das Interesse. Eine psychologische Untersuchung mit pädagogischen Nutzanwendungen. Oldenburg, Schulze. gr. 8. IV,92 S. *M.* 1.

Otero Acevedo, M., Lombroso y el espiritismo. Apuntes para la psicología del porvenir. Madrid, Pacheco. 4. 236 p. *Pes.* 1,50.

Panizza, Osk., Der Illusionismus und die Rettung der Persönlichkeit. Skizze einer Weltanschauung. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 62 S. *M.* 1.

Peillaube S. M., E., S. ob. II. B.

Pilo, Mar., La psychologie du beau et de l'art. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Preyer, W., Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwickelung des Menschen in den ersten Lebensjahren. 4. Aufl. Leipzig, Grieben. gr. 8. XV,462 S. *M.* 10.

—, Ein merkwürdiger Fall von Fascination. Stuttgart, Enke. gr. 8. VII, 55 S. *M.* 1,20.

—, Zur Psychologie des Schreibens. Mit besonderer Rücksicht auf individuelle Verschiedenheiten der Handschrift. Mit mehr als 200 Schriftproben im Text, nebst 8 Diagrammen und 9 Tafeln. Hamburg, Voss. gr. 8. VII,230 S. *M.* 8.

Psychologische Arbeiten. Hrsg. von E. Kraepelin. 1. Bd. 1. Heft. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III,208 S. *M.* 5.

Ribot, Th., Die Vererbung. Psychologische Untersuchung ihrer Gesetze, eth. und socialen Consequenzen. 5. Aufl. Deutsch von H. Kurella. Leipzig, Wigand. 8. XVII,410 S. *M.* 10.

—, The diseases of personality. Authorised translation. 2nd revised edition. Chicago, Open Court Publishing Co. gr. 8. VIII,163 p.

Rochas, A. de, L'extériorisation de la sensibilité. Paris, Chamuel.

Schaffer, Carl, Suggestion und Reflex. Eine kritisch-experimentelle Studie über die Reflexphänomene des Hypnotismus. Jena, Fischer. gr. 8. VII,113 S. (mit 11 Abbildungen, 6 Lichtd.-Taf. und 6 Bl. Erklärungen.) *M.* 6,50.

Schioppa, Lor., La psicologia tomistica e la moderna psichiatria. Napoli, Pisanzio. 8.

Schneider, Rich., Excerpta περὶ παθῶν. Leipzig, Teubner. 8. 24 S. *M.* 0,80.

Schwarz, Herm., Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Nebst einem Beitrag über die Grenzen der physiologischen Psychologie. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. XX,198; IV,213 S. *M.* 9.

Sciascia, Pietro, La volontà in rapporto alla morale e alla psicologia contemporanea. Palermo, Biondo.

Surbled, La folie. Étude de psycho-physiologie. Paris, Lethielleux.

Tarde, Les lois de l'imitation. 2. éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Vincent, R. Harry, Die Elemente des Hypnotismus. Herbeiführung der Hypnose, ihre Erscheinungen, ihre Gefahren und ihr Nutzen. Aus dem Engl. von R. Teuscher. 2. (Tit.-) Ausg. Jena (1884), Costenoble. 8. XII,276 S. (mit 20 Illustr.) *M.* 5.

Weinland, Ernst Fr., Neue Untersuchungen über die Functionen der Netzhaut, nebst einem Versuche über die im Nerven wirkende Kraft im allgemeinen. Tübingen, Pietzker. 4. III,125 S. (mit 1 farb. Taf.) *M.* 8.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Alaux, M., Théorie de l'âme humaine. Essai de psychologie métaphysique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Anderson, J. A., Die Seele, ihre Existenz, Entwickelung und wiederholte Verkörperung. Kurzgefasste, auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sich stützende Darstellung der aus den Urquellen morgenländischer Religionsphilosophie fliessenden Seelenkunde. Deutsch bearb. von L. Deinhard. Leipzig, Friedrich. gr. 8. XXIV,280 S. *M.* 8.

Besant, Annie, Reincarnation oder Wiederverkörperungslehre. Leipzig, Friedrich. 8. III,182 S. *M.* 3.

—, Die sieben Principien oder Grundtheile des Menschen. Leipzig, Friedrich. 8. VIII,160 S. *M.* 2.

Ferrero, William, S. unt. Lombroso, Cesare.

Hartwig, O., Die Unsterblichkeit im Lichte der modernen Wissenschaft. Leipzig, Wigand. gr. 8. 40 S. *M.* 0,60.

Ladd, G. T., Philosophy of the mind. An essay on the Metaphysics of Psychology. London, Longmans. 8. 424 p. *Sh.* 16.

Lombroso, Cesare, and Ferrero, William, The female offender. With an introduction by W. Douglas Morrison. Illustrations and portraits. London, Fisher Unwin. 8. XXVI,313 p. *Sh.* 6.

Schuchter, Jos., Der Begriff der Seele in der empirischen Psychologie. Brixen, Buchh. d. kath.-polit. Pressvereins. gr. 8. 39 S. *M.* 0,75.

Spiegler, Jul. S., Die Unsterblichkeit der Seele nach den neuesten naturhistorischen u. philosophischen Forschungen. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VIII,127 S. *M.* 2,40.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Beyrich, Conr., Das System der Uebergewalt oder das analytisch-synthetische Princip der Natur. Ein Beitrag zur Weltäther-, Stoff- und Kraftlehre und zur Lösung naturphilosophisch-kosmologischer Probleme in 11 Hauptthesen. Berlin, Oppenheim. gr. 8. XI,164 S. (mit 7 Fig.) *M.* 3,60.

Bölsche, W., Entwickelungsgeschichte der Natur in 2 Bdn. 2. Bd. Neudamm, Neumann. gr. 8. V,839 S. *M.* 7,50.

Bonavia, E., Studies in the evolution of animals. With 128 illustrations. London, Constable. 4. 390 p. *Sh.* 21.

Boutroux, Ém., De la contingence des lois de la nature. 2. édit. Paris, Alcan. 12. 170 p. *Fr.* 2,50.

— De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Paris, Lecène et Oudin. 8. 143 p.

Braun S. J., Carl, Ueber Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft nebst einer Theorie der Sonne und einigen darauf bezüglichen philosophischen Betrachtungen. 2. Aufl. Münster, Aschendorff. gr. 8. XXIV,405 S. *M.* 6.

Bütow, Otto, Die Weltordnung. 1. Bd. Geburt u. Jugend der Menschheit. Braunschweig, Limbach. gr. 8. III,272 S. *M.* 4.

Camboué S. J., Psychique de la bête. Bruxelles, Impr. Polleunis & Centerick. 4. 27 p.

Clodd, Edward, A primer of evolution. With illustrations. London, Longmans. 12. 184 p. *Sh.* 1/6.

Coe, Charles Clement, Nature versus Natural selection. An essay on organic evolution. London, Swan & Sonnenschein. 8. XIII,591 p. *Sh.* 10/6.

Delage, Yves, La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale. Paris, Reinwald & Co. 8. XVI,878 p. (av. figg.) *Fr.* 24.

De Mandato S. J., Pio, Le specie organiche secondo la dottrina di S. Tommaso e la moderna teoria degli evoluzionisti. Roma, Befani. 8. 40 p. *Lir.* 0,60.

Dubois, E., The climates of the geological past and their relation to the evolution of the sun. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. 176 p. *Sh.* 3/6.

Dühring, E., S. ob. I. A.

Dutoit-Haller, Eug., S. ob. I. D.

Eisler, Rud., Kritische Untersuchung des Begriffes der Weltharmonie und seiner Anwendungen bei Leibniz. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. 54 S. *M.* 1,20.

Esser O. P., Thom., S. unt. X. B. b.

Flammarion, Cam., Das Ende der Welt. Uebertr. v. C. Wenzel. Pforzheim. 8. V,276 S. *M.* 3.

Girling, H., Light from plant life: truths derived from and illustrated by the life history of plants. London, Fisher Unwin. 8. 192 p. *Sh.* 3/6.

Grillo, N., Considerazioni sulla intelligenza degli animali. Genova.

Haacke, Wilh., Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. Ein Versuch zur Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Jena, Costenoble. gr. 8. X,487 S. (mit 42 Abbildungen). *M.* 12.

Hahn, Wilh., Die Entstehung der Weltkörper, im Sinne der bezüglichen Rundschreiben Leo's XIII. untersucht und für Gebildete aller Stände beleuchtet. München, Nationale Verlagsanst. gr. 8. XII,228 S. *M.* 4.

Hannequin, A., Essai critique sur l'hypothèse des Atomes dans la science contemporaine. Paris, Masson.

Harms, Frd., Naturphilosophie. Aus dem handschr. Nachl. des Vf.'s. Hrsg. von H. Wiese. Leipzig, Grieben. gr. 8. IV,204 S. *M.* 3.

Haycraft, J. B., Darwinism and race progress. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. 190 p. *Sh.* 2/6.

—, Natürliche Auslese und Racenverbesserung. Deutsch von H. Kurella. Leipzig, Wigand. 8. X,215 S. *M.* 5.

Jordan, D. Starr, The factors in organic evolution. Boston, Ginn & Co. 8. 155 p. *Sh.* 7/6.

Lechalas, G., S. unt. VI.

Lener, P., Natur und Geist. Drei lose Schilderungen, S. ob. III. B.

Maack, Ferd., Geeinte Gegensätze. V. Leipzig, Bacmeister. gr. 8. 44 S. (mit Fig.) *M.* 0,60.

Inhalt: Die mechanischen Gegensätze.

Natur und Wesen der Ursubstanz in ihrer Bedeutung als einzige Ausgangsquelle alles Seins und Lebens im Weltall. Freie Betrachtungen von Antimolek. 2. (Tit.-) Ausgabe. Regensburg (1892), Wunderling. gr. 8. VI,125 S. *M.* 3.

Naville, E., L'ordre de la nature et son explication scientifique. Genève, Georg & Co.

Olivier, Jul. v., Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? Was ist die Erscheinungswelt? München, Finsterlin. gr. 8. 59 S. (mit Figur.) *M.* 1,20.

Ostwald, Wilh., Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 35 S. *M.* 1.

Pázmány, Petr. Card., Physica, S. ob. I. C.

Preston, T., The theory of light. 2nd edition. London, Macmillan. gr. 8. 518 p. *Sh.* 15.

Revel, P. C., Entwurf eines auf das Gesetz des Zufalls gegründeten Systems der Natur, mit nachfolgender kurzer Abhandlung über das zukünftige Leben vom biolog. u. philosoph. Gesichtspunkte aus betrachtet. Aus dem Französ. v. F. Feilgenhauer. Durchgesehen und mit einem Anhang von F. Maier. Leipzig, Spohr. gr. 8. 230 S. *M.* 4.

Romanes, G. J., Darwin and after Darwin. An exposition of the Darwinian theory, and a discussion of Post-Darwinian questions. Part. 2: Heredity and utility. London, Longmans. 8. 352 p. *Sh.* 10/6.

—, Darwin und nach Darwin. Eine Darstellung der Darwin'schen Theorie und Erörterung darwinistischer Streitfragen. 2. Bd.: Darwinistische Streitfragen. Vererbung und Nützlichkeit. Aus dem Englischen von B. Nöldeke. Leipzig, Engelmann. 8. X,398 S. *M.* 7.

*Schiffini S. J., Sanct., S. ob. I. A.

Schmitz-Dumont, O., Naturphilosophie als exacte Wissenschaft. Mit besonderer Berücksichtigung der mathematischen Physik. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. XIII,434 S. (mit 4 Tafeln). *M.* 12.

Schüssler, Hugo, Das Wesen der Welt. 2. Aufl. Berlin, Spaeth. gr. 8. 71 S. *M.* 1,50.

*Soria y Mata, Art., Origen poliedrico de las Especies. Unidad, Origen, reproduccion y síntesis de las formas. Madrid. 8.

Stanley, W. F., Notes on the nebular theory in relation to stellar, solar, planetary, cometary and geological phenomena. London, Paul, Trübner & Co. 8. 276 p. *Sh.* 9.

Turner, A., Die zerstreute Materie. Leipzig, Thomas. gr. 8. 78 S. *M.* 1,50.

Zenker, Wilh., Streiflichter auf eine neue Weltanschauung inbezug auf die Beleuchtung, Erwärmung und Bewohnbarkeit der Himmelskörper. eine astro-metaphysische Hypothese über das innere Walten der Natur und die sich daraus ergebenden Consequenzen auf die Ethik und Religion. . . . 7. Aufl. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. gr. 8. 88 S. *M.* 1.

Boulay, L'ancienneté de l'homme d'après las sciences naturelles. Paris, Poussielgue. 8. 80 p.

Clodd, Edward, The story of primitive man. With illustrations. London, Newnes. 8. 206 p. *Sh.* 1.

Dierckx S. J., Fr., L'uomo-scimmia ed i precursori di Adamo al cospetto della Scienza e della Teologia. Traduzione italiana. Montecassino. 16. 167 p. *Lir.* 1.

Ellis, Havelock, Mann und Weib. Anthropologische und psychologische Untersuchung der secundären Geschlechtsunterschiede. Deutsch von H. Kurella. Leipzig, Wigand. 8. XIII,342 S. (m. Abbildungen und 7 Tf.) *M.* 5.

Hewitt, J., The ruling races of prehistoric times in Jndia, South Western Asia and Southern Europe. Vol. II. London, Constable. 8. 417 p. *Sh.* 12.

Mc Kinney, S. B. G., The origin and nature of man. London. Elliot Stock. 8. 96 p. *Sh.* 3/6.

Mivart, G., L'homme. Traduit de l'anglais par J. Segond. Paris. Lethielleux. 12. 398 p. *Fr.* 3,50.

Ploss, H., Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien. 4. Aufl. Nach dem Tode des Vf.'s bearb. u. herausgeg. von M. Bartels. 2 Bde. Leipzig, Grieben. gr. 8. XX.720; VIII,686 S. *M.* 13,50 bezw. 12,50.

Quatrefages, A. de, The pigmies. Translated by Fred. Starr. With numerous illustrations. London, Macmillan. gr. 8. 256 p. *Sh.* 6.

Ranke, Joh., Diluvium und Urmensch. Leipzig, Bibliograph. Institut. gr. 16. 184 S. *M.* 0,30.

Aus J. Ranke: Der Mensch. 2. Aufl.

Taylor, L'origine des Aryens et l'homme préhistorique. Traduit de l'anglais par H. de Varigny. Paris, Bataille & Co.

Vetter, Benj., Die moderne Weltanschauung und der Mensch. 6 öffentliche Vorträge. 2. Auflage. Jena, Fischer. gr. 8. XII,157 S. *M.* 2,50.

Werner, Otto, Die Stellung des Menschen in der beseelten Schöpfung und seine Sprache. Grundriss zu einer dem Glauben mit dem Wissen versöhnlichen Natur- und Weltanschauung. Leipzig, Haberland. 8. III,95 S. *M.* 1.

Wiedersheim, R., The structure of man: an index to his past history. Translated by H. and M. Bernard. The translation edited and annotated, and a preface written by G. B. Howes. With 105 figures in the text. London, Macmillan. gr. 8. 250 p. *Sh.* 8.

V. Theodicee.

Baumann, Jul., Die Grundfrage der Religion. Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 72 S. *M.* 1,20.

Bigou, J. S., Le mal et les perfections divines. Paris, Vic et Amat. 16. 185 p. *Fr.* 2.

Boedder S. J, Bern., Theologia naturalis sive philosophia de Deo. In usum scholarum. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XVI,371 S. *M.* 3,50.

Bildet einen Bestandtheil des ‚Cursus philosophicus', S. ob. I.A.

Fraser, Alex. Campbell, Philosophy of Theism. First Series. London, Blackwood. gr. 8. 310 p. *Sh.* 7/6.

Fricke, G. A., Ist Gott persönlich? Erneute Untersuchung des Problems der Gottesfrage. Leipzig, Wigand. gr. 8. 78 S. *M.* 2.

Kernahan, Coulson, God and the ant. London, Ward & Co. gr. 12. 60 p. *Sh.* 1.

Manser, J. A., S. ob. III. B.

*Schiffini S. J., Sanct., S. ob. I, A.

Voysey, C, Theism as a science of natural Theology and natural Religion. London, Williams & Norgate. 8. 142 p. *Sh.* 2/6.

—, Lectures on the theistic faith and its foundations. London, Williams & Norgate. *Sh.* 1.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Balawelder, Ant., Abstammung des Allseins. Wien, v. Waldheim. gr. 8. 35 S. (mit 2 Tfln.) *M.* 1,50.

Dorman, Marcus R. P., From matter to mind. London, Paul, Trübner & Co. 8. 328 p. *Sh.* 7/6.

Dühring, E., S. ob. I. A.

Kralik, Rich., Weltwissenschaft. Ein metaphysischer Versuch. Wien, Konegen. 12. VII,175 S. *M.* 4.

Vgl. ob. I. A.

Lechalas, G., L'étude sur l'espace et le temps. Paris, Alcan. 12. 401 p. *Fr.* 2,50.

Novaro, Mar., Il concetto di infinito e il problema cosmologico. Roma. 8. 70 p.

Romanes, George John, Mind and Monism. London, Longmans. gr. 8. 170 p. *Sh.* 4/6.

Rülf, J., Metaphysik. Neue (Tit.-) Ausg. 3 Bde. Leipzig, Friedrich. gr. 8.

Inhalt: I. Wissenschaft des Weltgedankens. XV,461 S. (1888). — II. Wissenschaft der Gedankenwelt. XII,500 S. mit 1 Tfl. (1888). — III. Wissenschaft der Krafteinheit. XVI,530 S. (1893.)

*Strazzeri, Luigi, S. ob. I. A.

*Tsimbouraky, A. J., Essai d'un plan de métaphysique. Athen, Constantinides.

Stoff, Der ewige, allgegenwärtige und allvollkommene, der einzige mögliche Urgrund alles Seins und Daseins. Von einem freien Wandersmann durch die Gebiete menschlichen Wissens, Denkens u. Forschens. 1. Bd. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XII,580 S. *M.* 7,50.

Veitch, J., Dualism and Monism, and other essays. With an introduction by R. M. Wenley. London, Blackwood. gr. 8. 260 p. *Sh.* 4/6.

Wollny, F., Das causale Denken. Eine Antikritik auf Prof. Wundt's neueste Kritik des Causalitätsbegriffes. Leipzig, Mutze. gr. 8. III, 20 S. *M.* 0,50.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Böhmer, Gust., Ethische Essays. II. u. III. München, Bassermann. gr. 8. à *M.* 0,60.

Inhalt: II. Liebe und Ehrgefühl. XI,17 S. — III. Die glücklichsten Menschen. XI,24 S.

Brandscheid, Frd., Ethik. Zu Cicero „Von den Pflichten" und zum Selbststudium. Wiesbaden, Quiel. gr. 8. XIII,183 S. *M.* 3,60.

*Capellazzi, Andr., Il principio etico e il principio giuridico considerati nel concetto scienziale e nella manifestazione storica. Lodi, Quirico & Camagni. 16. 231 p.

Cathrein S. J., Vict., Philosophia moralis. Edit. II. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XIX,457 S. ℳ 3,50.

Bildet einen Bestandtheil des ‚Cursus philosophicus', S. ob. I. A.

Dörpfeld, Fr. Wilh., Zur Ethik. Aus dem Nachlass des Vf.'s hrsg. von G. v. Rohden. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. XXXVII,268 S. ℳ 3.

Dorner, A., Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. Berlin Mitscher & Röstell. gr. 8. XII,737 S. ℳ 12.

Dühring, E., S. ob. I. A.

Ferretti S. J., Aug., Institutiones philosophiae moralis. Ed. altera. 2 voll. Romae.

Gambardella, Franc., Instituzioni di Etica e Diritto naturale. Napoli, De Bonis. 8. 565 p.

Giżycki, G. v., Vorlesungen über sociale Ethik. Aus seinem Nachlass hrsg. von L. v. Giżycki. 2. Aufl. Berlin, Dümmler. gr. 8. III,88 S. ℳ 1,20.

Hyslop, J. H., The elements of Ethics. London, Blackwood. gr. 8. 470 p. *Sh.* 7/6.

Lathrôs, H., Praktische Philosophie. Leipzig, Thomas. 8. 134 S. ℳ 1,50.

Nietzsche, Frd., S. ob. I. C.

Ritschl, Otto, Ueber Werthurtheile. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VII, 35 S. ℳ 0,80.

Schnerich, Gerh., Vernünftige Tugendlehre. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 298 S. ℳ 4.

Spencer, Herbert, The data of Ethics. Cheap edition. London, Williams & Norgate. 8. 280 p. *Sh.* 3.

*—, Problèmes de morale et de Sociologie. Traduction et avant-propos par H. de Varigny. Paris, Guillaumin et Co. 8. VII,376 p.

Strümpell, Ludw., S. ob. I. D.

Weiss O. P., Alb. Mar., Humanität und Humanismus. Philosophie und Culturgeschichte des Bösen. 3. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 8. XV,1010 S. ℳ 7.

2. Bd. von W.' Apologie des Christenthums.

B. Beiträge zur Ethik und zur Rechtsphilosophie.

Caro, E., El derecho y la fuerza. Madrid, Avrial. 8. 302 p. *Pes.* 3,50.

D'Arcy, Charles F., A short study of Ethics. London, Macmilan. gr. 8. 306 p. *Sh.* 5.

Ferri, Enr., L'omicidio nell' Antropologia criminale. 2 voll. Torino, Bocca. 8. VIII,740; 350 p. (con tav.)

Fowler, T., Progressive morality. An essay in Ethics. 2nd edition. London, Macmillan. gr. 8. 198 p. *Sh.* 3.

Garofalo, R., La criminologie. Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité. 4. édit. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Giles, A. E., Moral pathology. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. 188 p. *Sh.* 2/6.

Giżycki, P. v., S. ob. I. D.

Hirsch, Will., Die menschliche Verantwortlichkeit und die moderne Suggestionslehre. Eine psycholog.-forens. Studie. Berlin, Karger. gr. 8. 55 S. *M.* 1,20.

Hirschberg, Rud., Das Recht zu sündigen! Ein Beitrag zur Revision des Erbgewissens durch Anwendung darwinistischer Grundsätze auf die Veredelung des sittlichen Bewusstseins. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 40 S. *M.* 0,60.

Jhering, R. v., Der Kampf um's Recht. 11. Aufl. Wien, Manz. gr. 8. XIX,98 S. *M.* 1,50.

Kidd, J., Morality and religion. Edinburgh, Clark. 8. 464 p. *Sh.* 10.

Lefèvre, G., Obligation morale et idéalisme. Paris, Alcan. 8. 225 p. *Fr.* 3,75.

Lombroso, Cesare, Der Verbrecher *(homo delinquens)* in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. 3. Bd. Atlas mit erläuterndem Text. In deutscher Bearbeitung von H. Kurella. Hamburg, Verlagsanst. u. Druckerei. gr. 8. II,29 S. (m. 64 Tfln.) *M.* 15.

—, L'homme criminel. 2. édit. franç., d'après la 5e édit. italienne. Paris, Alcan. 8. (avec atlas de 64 planches). *Fr.* 36.

Mill, John Stuart, Utilitarianism. 12th edition. London, Longmans. gr. 8. 90 p. *Sh.* 2/6.

Oppenheim, L., Gerechtigkeit und Gesetz. Basel, Schwabe. gr. 8. 37 S. *M.* 1.

Orano, Gius., La libertà morale e la scuola positiva penale. Città di Castello.

Revertér Delmas, Emil., El suicidio ante Dios y la razón. Barcelona, Murillo. 4. 31 p. *Pes.* 0,50.

Schneider, Wilh., Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Köln, Bachem. gr. 8. V,132 S. *M.* 2,25.
1. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft f. 1895.

—, Die Sittlichkeit im Lichte der Darwin'schen Entwickelungslehre. Paderborn, Schöningh. gr. 8. V,200 S. *M.* 3,60.

Sciascia, P., S. ob. III. B.

Sighele, Escipión, La muchedumbre delincuente. Traducción de P. Dorado. Madrid, Avrial. 4. 175 p. *Pes.* 4,50.

—, La teoría positiva de la complicidad. Traducida de la 2. edición italiana por P. Dorado. Madrid, Avrial. 4. 250 p. *Pes.* 5,50.

Sprengers, V. A., Tractatus de lege haereditatis atque de suicidio hominis amentis ac sanae mentis, indicans etiam remedia contra taedium vitae et desperationem. Amsterdam, van Gulick. gr. 8. 190 S. ℳ 2,50.

Stahl, Fed. Jul., Historia de la Filosofía del derecho. Version española de E. Gil y Robles. Madrid, Impr. de los Huérfanos. 4. 688 p. *Pes.* 13.

Stieglitz, Th., Ueber den Ursprung des Sittlichen und die Formen seiner Erscheinung. Wien, Beck (in Comm.). gr. 8. X,130 S. ℳ 3.

Stöhr, Ad., Kampf und Bündniss der Ethiken. Wien, Weiss. gr. 8. 30 S. ℳ 0,70.

Thyrén, J. C. W., Abhandlungen aus dem Strafrechte und der Rechtsphilosophie. I. Lund, Hjalm. Möller in Comm. gr. 8. IV,158 S. ℳ 4.

Inhalt: Bemerkungen zu den criminalistischen Causalitätstheorien.

Tille, Alex., Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwickelungsethik. Leipzig, Naumann. gr. 8. X,241 S. ℳ 4,50.

Traeger, Ludw., Wille, Determinismus, Strafe. Eine rechtsphilosophische Untersuchung. Berlin, Puttkammer & Mühlbrecht. gr. 8. IV,272 S. ℳ 4.

Wiesinger, Alb., Das Duell vor dem Richterstuhle der Religion, der Moral, des Rechtes und der Geschichte. (2. Tausend). Graz, Styria. gr. 8. XII,184 S. ℳ 2.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Ammon, Otto, Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf einer Social-Anthropologie. Jena, Fischer. gr. 8. VIII,408 S. (mit 5 Abbildungen). ℳ 6.

*Augias, Carlo, Società, Socialismo, Anarchia. Note e profili. Torino-Roma, Roux & Co. 8. 134 p.

Bebel, Aug., Die Frau und der Socialismus. 25. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. XXIV,472 S. ℳ 2.

Als Grundgesetz des socialistischen Zukunftsstaates wird die „freie Liebe" proclamirt. Dem Buche gebricht es in hohem Grade an Kenntniss und Beurtheilung der menschlichen Fähigkeiten und Leidenschaften.

Besser, Leop., Das der Menschheit Gemeinsame. Auch eine christlich-sociale Studie. Mit einem Anhang: „Ist die Welt Schein oder Wirklichkeit?" Bonn, Strauss. gr. 8. III,119 S. ℳ 2.

Boilley, Paul, Les trois socialismes: Anarchisme, Collectivisme, Réformisme. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 3,50.

Conner, E. C. K., The socialist State: its nature, aims and conditions. Being an introduction to the study of socialism. London, W. Scott. gr. 8. 251 p. *Sh.* 2/6.

Deplioge, S., La théorie thomiste de la propriété. Louvain.

Ferri, Enr., Socialismo y ciencia positiva (Darwin - Spencer - Marx). Madrid, Impr. del Sucesor de J. Cruzado. 8. 152 p. *Pes.* 1,75.

—, Socialismus und moderne Wissenschaft (Darwin-Spencer-Marx). Uebers. u. ergänzt v. H. Kurella. Leipzig, Wigand. 8. XIV,169 S. ℳ 1,50.

—, Criminal Sociology. London, Fisher Unwin. 8. XX,284 p. *Sh.* 6.

Förster, Fr. Wilh., Ethische Aufgaben in der socialen Bewegung. Berlin, Dümmler. gr. 8. 24 S. ℳ 0,50.

Funck-Brentano, L'homme et sa destinée. Paris, Plon. 8. 374 p. *Fr.* 7,50.

Gonzalez, Hil., Cuestiones sociales. Madrid, Suarez. 4. XII,223 p. *Pes.* 3.

Greef, G. de, Le transformisme social. Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Guyau, M., La educación y la herencia. Estudio sociológico. Traducción, prólogo y notas de A. Posada. Madrid, Avrial. 4. 432 p. *Pes.* 9.

Guyot, Yves, S. unt. Lafargue, Paul.

Heilborn, Paul, Das System des Völkerrechts, entwickelt aus den völkerrechtlichen Begriffen. Berlin, Springer. gr. 8. IV,417 S. ℳ 7.

Hoff, Jos., S. unt. X. B. c)

Jentsch, Carl, Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirthschaft. Leipzig, Grunow. 8. VIII,446 S. ℳ 2,50.

Izoulet, J., La cité moderne. Métaphysique de la sociologie. Paris, Alcan. 8. IX,691 p. *Fr.* 10.

Kidd, Benj., Sociale Evolution. Aus dem Engl. übers. v. E. Pfleiderer. Jena, Fischer. gr. 8. VII,321 S. ℳ 5.

Lafargue, Paul, et Guyot, Yves. La propriété. Origine et évolution. Paris, Delagrave. 12. *Fr.* 3.

Laveleye, Em., Economía política. Madrid. Avrial. 4. 316 p. *Pes.* 8.

Le Bon, G., Psychologie des foules. 2. édit. Paris, Alcan. 8. VII,200 p. *Fr.* 2,50.

Lehmkuhl S. J., Aug., S. Sociale Frage.

Lombroso, Ces., Die Anarchisten. Eine criminal-psychologische und sociologische Studie. Nach der 2. Aufl. des Originals deutsch hrsg. von H. Kurella. Hamburg, Verlagsanstalt u. Druckerei. gr. 8. VIII,139 S. (mit 5 Abbildgen u. 1 farb. Tfl.) ℳ 5.

Marshall, Alfred, Principles of Economics. Vol. 1. 3d edition. London, Macmillan. 8. 854 p. *Sh.* 12/6.

Meyer S. J., Th., S. Sociale Frage.

Michel, Henry, L'idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution. Paris, Hachette et Co. 8. *Fr.* 10.

Mucke, Joh. Rich., Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwickelung. Eine neue Theorie auf statistischer Grundlage. Stuttgart, Enke. gr. 8. XIX,308 S. ℳ 8.

Natorp, Paul, S. unt. X. B. a).

Nitti, Francesco S., Catholic Socialism. Translated from the Italian by Mary Mackintosh. With an introduction by David G. Ritchie. London, Swan Sonnenschein. 8. XX,432 p. *Sh.* 10/6.

Otero Valentín, Jul., La persona social. Valladolid, Cuesta. gr. 4. XIII,432 p. *Pes.* 7.

Pachtler S. J., Mich., S. Sociale Frage.

Périn, Charles, Premiers principes d'économie politique. Paris, Lecoffre. gr. 8. 371 p. *Fr.* 3,50.

Proal, L., La criminalité politique. Paris, Alcan. 8. VIII,310 p.

Prothero, M., Political Economy. London, Bell. 8. 282 p. *Sh.* 4/6.

Quaritsch, Compendium der Nationalökonomie. 5. Aufl. Berlin, Weber. gr. 8. IV,139 S. *M.* 3.

Rappoport, Ch., Die sociale Frage und die Ethik. Bern, Göpper & Lehmann. gr. 8. 48 S. *M.* 0,70.

Ratzinger, G., Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen. 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XVII,641 S. *M.* 8.

Reclus, Elis., Evolución y revolución. Traducida de la 6. edic. francesa por J. L. Olbés. Madrid, Impr. de A. Giner. 8. 45 p. *Pes.* 0,20.

Sales y Ferré, Man., Tratado de Sociología, evolución social y política. II. Parte. Tomo 2.: El patriarcuado y la Ciudad. Madrid, Suárez. 4. 495 p. *Pes.* 8.

Schöler, Herm., Die Irrthümer der Socialdemokratie. Beleuchtet an der Hand von Bebel's Buch: „Die Frau u. d. Socialismus!" Hannover-Linden, Edel. gr. 8. 64 S. *M.* 0,80.

Seebohm, F., On the structure of greek tribal society. An essay. London, Macmillan. 8. 160 p. *Sh.* 5.

—, The tribal system in Wales: being part of an inquiry into the structure and methods of tribal society. London, Longmans. gr. 8. 430 p. *Sh.* 12.

Serpa Pimentel, A. de, El anarquismo. Estudio acerca de la cuestión social. Versión castellana de R. Alvarez Sereix. Madrid, Tip. de los Hijos de Hernández. 8. 87 p. *Pes.* 1,50.

Smart, William, Studies in Economics. London, Macmillan. gr. 8. 554 p. *Sh.* 8/6.

Smith, R. Mayo, Statistics and Sociology. Science of Statistics. Part 1. London, Macmillan. gr. 8. 414 p. *Sh.* 12/6.

Sociale Frage, Die — beleuchtet durch die ‚Stimmen aus M.-Laach'. 1.—3. Heft. 3. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8.

Inhalt: I. Meyer S. J., Th., Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Socialprincipien. IV,136 S. *M.* 1. — II. Lehmkuhl S. J., Aug., Arbeitsvertrag und Strike. III,62 S. *M.* 0,50. — III. Pachtler S. J., Mich., Die Ziele der Socialdemokratie und die liberalen Ideen. III,76 S. *M.* 0,70.

Spencer, Herb., Exceso de legislación. Traducción de M. Unamuno. Madrid, Impr. de Avrial. 4. 328 p. *Pes.* 7,50.

Stammler, Rud., Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine social-philosophische Untersuchung. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII,668 S. ℳ 14.

*Supino, Cam., Il metodo induttivo nell'economia politica. Torino, Bocca. 8. 125 p.

Walter, Frz., Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin und des Socialismus. Freiburg i. B., Herder. 8. VIII,227 S. ℳ 2,40.

Weiss, O. P., Alb. M., La question sociale et l'ordre social, ou Institutions de Sociologie. Traduction faite sur la 2. édit. par L. Collin et J. Migy. 2 vols. Paris, Delhomme & Briguet. 8. 468, 492 p.

Ziegler, Theob., Die sociale Frage eine sittliche Frage. 5. Aufl. Stuttgart, Göschen. gr. 8. II,182 S. ℳ 2,50.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Abel, Loth., Der gute Geschmack. Aesthetische Essays. Wien, Hartleben. gr. 8. VII,368 S. (mit 129 Abbildungen.) ℳ 8.

Aesthetik und Socialwissenschaft. 3 Aufsätze. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. IV,88 S. ℳ 1,50.

Inhalt: I. Die Kunst und die sociale Frage. II. Volksthümliche Klassikeraufführungen. III. Die Kunst und die natürliche Entwickelungsgeschichte.

Arpa y Lopez, S., Manual de estética y teoría del arte. II. edición. Madrid, Suárez. 8. 82 p. *Pes.* 1,25.

Ballauf, F., Zur Ursprünglichkeit des ästhetischen Urtheils. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. 22 S. ℳ 0,30.

Buss, Ernst, Christenthum und Kunst. Glarus, Bäschlin. gr. 8. 27 S. ℳ 0,80.

Cano, R., Las leyes de la belleza. Madrid, Hernández. 4. 53 p. *Pes.* 1,25.

Haddon, Alfred C., Evolution in art, as illustrated by the life histories of designs. With 8 plates and 130 figures in the text. London, W. Scott. gr. 8. XVIII,364 p. *Sh.* 6.

Herzog, Hugo, S. ob. III. B.

Kühnemann, Eug., S. unt. X. B. d.

La Farge, John, Considerations on painting. Lectures. London, Macmillan. 8. 278 p. *Sh.* 6.

Lange, Konr., Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 34 S. ℳ 0,80.

Marshall, H. R., Aesthetic principles. London, Macmillan. gr. 8. 220 p. *Sh.* 5.

Miller, Osk., Gedanken über die Tragödie. Aarau, Sauerländer & Co. 4. V,22 S. ℳ 1.

Pilo, Mar., S. ob. III. B.

Ranzoni, Emerich, Das Schöne und die bildenden Künste. Wien, Hartleben. 8. VII,472 S. *M.* 7,20.

Riegel, Herm., Die bildenden Künste. Kurzgefasste allgemeine Kunstlehre in ästhetischer, künstlerischer, kunstgeschichtlicher und technischer Hinsicht. 4. Aufl. Frankfurt a. M., Keller. gr. 8. XI,452 S. (mit 77 Abbildungen.) *M.* 8.

Strümpell, Ludw., S. ob. I. D.

Ueberhorst, Carl, Das Komische. Eine Untersuchung. 1. Bd. Leipzig, Wigand. gr. 8. IX,562 S. *M.* 12.

Inhalt: Das Wirklich-Komische. Ein Beitrag zur Psychologie und Aesthetik und eine Darstellung des Ideals der Menschen.

White, William, The principles of art as illustrated by examples in the Ruskin Museum at Sheffield. With passages from the writings of John Ruskin. London, G. Allen. 8. 684 p. *Sh.* 10/6.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Desertis, V. C., Psychic philosophy as the formation of a religion of natural law. With introductory note by A. Russel Wallace. London, Redway. gr. 8. 352 p. *Sh.* 5.

Gutberlet, C., Lehrbuch der Apologetik. 1. u. 2. Bd. Münster, Theissing. gr. 8.

Inhalt: I. Von der Religion überhaupt. VIII,314 S. *M.* 3,60. — II. Von der geoffenbarten Religion. VIII,405 S. *M.* 4,40.

Lamennais, Abbé F. de, Essay on indifference in matters of religion. Translated by Lord Stanley of Alderley. London, Macqueen. 8. 340 p. *Sh.* 12.

Mir y Noguera S. J., Juan, El milagro. Madrid, G. del Amo. 4. XII, 1288 p. *Pes.* 14.

Molinari, G. de, Religion. Paris, Guillaumin. 12. 370 p.

Mozley, J. B., Eight lectures on miracles. New edition. London, Longmans. gr. 8. 322 p. *Sh.* 3/6.

Müller, Max, Theosophie oder psychologische Religion. Gifford-Vorlesungen. Aus dem Englischen von M. Winternitz. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XXIV,580 S. *M.* 17.

Pilgram, Fr., und Zehender, W., Nach vierzig Jahren. Religionsphilosophischer Briefwechsel. Leipzig, Verlag d. Akad. Buchh. gr. 8. VIII,232 S. *M.* 3.

Romanes, G. J., Thoughts on religion. Edited by C. Gore. London, Longmans. gr. 8. 180 p. *Sh.* 4/6.

Schanz, Paul, Apologie des Christenthums. 1. Thl.: Gott und die Natur. 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII,668 S. *M.* 7.

Schell, Herm., Die göttliche Wahrheit des Christenthums. (In 4 Büchern.) 1. Buch: Gott und Geist. 1. Thl.: Grundfragen. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XXXI,363 S. *M.* 5.

Schill, Andr., Theologische Principienlehre. Lehrbuch der Apologetik. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XII,512 S. *M.* 5,60.

Schmitt, E. H., Katechismus der Religion des Geistes. Leipzig, Janssen. gr. 8. 14 S. *M.* 0,20.

Seeley, Sir J. R., Natural religion. London, Macmillan. gr. 8. XIV, 305 p. *Sh.* 5.

Steinthal, H., S. ob. I. D.

Stöckl, Alb., Lehrbuch der Apologetik. 2 Abtheilungen. Mainz, Kirchheim. gr. 8. *M.* 7.

Inhalt: 1. Die Religion an sich betrachtet und die Religion ausser dem Bereiche der übernatürlichen Offenbarung. IX,220 S. — 2. Die geoffenbarte Religion. IX,391 S.

Thiele, Günth., Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin, Skopnik. gr. 8. XIV,510 S. *M.* 10.

Vorbrodt, Gust., Psychologie des Glaubens. Zugleich ein Apell an die Verächter des Christenthums unter den wissenschaftlich interessirten Gebildeten. Göttingen, Vandenhoek & Rupprecht. 8. XXX,257 S. *M.* 7.

Zehender, W., S. ob. Pilgram, Fr.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Barthélemy St.-Hilaire, J., The Buddha and his religion. Translated by Laura Ensor. London, Routledge. *Sh.* 5.

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. 11. u. 12. Bd., S. Dvořák, R., und Grimme, H.

Dvořák, Rud., China's Religionen. 1. Thl. Münster, Aschendorff. gr. 8. VII,244 S. *M.* 4.

12. Bd. der Aschendorff'schen „Darstellungen". — Inhalt: Confucius und seine Lehre.

Falke, Rob., Buddha, Mohammed, Christus. Ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. 1. Thl.: Vergl. d. drei Persönlichkeiten. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. VII,211 S. *M.* 3.

Giovanni, V. de, L'insegnamento delle scienza e della storia comparata della religioni rispetto al Cristianesimo. Firenze.

Grant, G. M., The religions of the world. 12th thousand. London, Black. gr. 8. 222 p. *Sh.* 1/6.

Griffis, W. E., The religions of Japan, from the dawan of history to the Era of Méiji. London, Hodder & Co. gr. 8. 476 p. *Sh.* 7/6.

Grimme, Hub., Mohammed. 1. Thl. Münster, Aschendorff. gr. 8. XII, 186 S. ℳ 3,50.

11. Bd. der Aschendorff'schen „Darstellungen" (S. ob.). — Inhalt: Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie.

Lafont, G. de, Les grandes religions: Le bouddhisme précédé d'un essai sur le vêdisme et le brahmanisme. Paris, Chamuel. 12. 275 p.

Lang, A., Mythes, cultes et religions. Traduction de l'anglais et introduction par L. Marillier. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Menzies, A., History of religion. A sketch of primitive religions beliefs and practices, and of the origin and character of the great systems. London, Murray. gr. 8. 426 p. *Sh.* 5.

Parsons, John Denham, Our Sun-God: or, Christianity before Christ. A demonstration that, as the Fathers admitted, our Religion existed before our Era, and even in pre-historic times. (Selbstverlag.) gr. 8. 214 p. *Sh.* 3/6.

Phillips, M., The teaching of the Vedas: what light does it throw on the origin and development of Religion? London, Longmans. gr. 8. 248 p. *Sh.* 6.

Religionslehre, Die — der Buddhisten. Aus dem „Evangelium Buddha's:" Nach dem Original-Texte in's Engl. übers. von P. Carus. In's Deutsche übertragen von Fr. Hartmann. Leipzig, Friedrich. gr. 8. III,129 S. ℳ 2.

Rüling, J. B., Beiträge zur Eschatologie des Islam. Leipzig, Harrassowitz. gr. 8. 74 S. ℳ 1,60.

Syed, Ameer Ali, The spirit of Islam; or the life and teachings of Mohammed. 2nd edition. London, Allen. 8. 694 p. *Sh.* 12.

Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Alterthum bis auf Alexander den Grossen. Deutsche Ausgabe von C. Gehrich. 1. Bd., 1. Hälfte: Geschichte der ägyptischen und der babylonisch-assyrischen Religion. Gotha, Perthes. gr. 8. XV,216 S. ℳ 4.

Usener, Herm., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, Cohen. gr. 8. X,391 S. ℳ 9.

Wace, H., Christianity and agnosticism. Reviews of some recent attacks on the christian faith. London, Blackwood. gr. 8. 366 p. *Sh.* 10/6.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bosone, C. Aug., Disegno storico della filosofia da Talete ai nostri giorni. Vol. 1°: Storia della filosofia greca. Torino, Clausen. 16. VII,203 p. *Lir.* 2.

Eisler, Rud., Geschichte der Philosophie im Grundriss. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. VII,328 S. ℳ 4,50.

Falckenberg, R., History of modern Philosophy, from Nicolas of Cusa to the present time. Translated by A. C. Armstrong. London, Bell. 8. 672 p. *Sh.* 16.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Neue Gesammtausgabe. VI. Bd., 2. Hälfte. Heidelberg, Winter. gr. 8. ℳ 12.

Inhalt: Fr. Wilh. Jos. Schelling. 2. Buch: Sch.'s Lehre. 2. Aufl. 2. Hälfte. XXXII u. S. 401—832.

Gomperz, Th., Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 1. Bd. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VII,478 S. ℳ 10.

Höffding, Har., Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen. 1. Bd. Unter Mitwirkg. d. Vf.'s aus d. Dänischen übers. v. F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. XV,587 S. ℳ 10.

Lange, Fr. Alb., Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 5. (wohlfeile u. vollst.) Aufl. Mit dem Stahlst.-Portr. d. Vf.'s. Vorw. u. Einleitg. mit kritisch. Nachtrag von H. Cohen. 2 Bde. Leipzig, Bädeker. 8. XXI,434; LXXVI,575 S. ℳ 10.

Mabilleau, Léon, Histoire de la philosophie atomistique. Paris, Alcan. gr. 8. *Fr.* 12.

Schellwien, Rob., Der Geist der neueren Philosophie. 1. u. 2. Thl. Leipzig, Janssen. gr. 8. VII,163; VII,168 S. ℳ 2,40 bzw. 2,10.

Stahl, Fed. Jul., S. ob. VII. B.

Straszewski, Mor. v., Ueber die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständniss der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie im allgemeinen. Wien, Braumüller. gr. 8. 20 S. ℳ 0,50.

Ueberweg, Frd., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Thl. Die Neuzeit. 1. Bd.: Vorkantische und kantische Philosophie. 8. Aufl. Bearbeitet u. hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VIII,365 S. ℳ 6.

Weber, Alfr., Histoire de la philosophie européenne. 3. édit. Paris, Fischbacher. gr. 8. 580 p.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Baumgarten, Mich., Luc. Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit. Rostock, Werther. gr. 8. VIII, 368 S. ℳ 6.

Brodbeck, Ad., Leben und Lehre Buddha's des indischen Heilandes. Nach den gründl. Forschungen der ersten Autoritäten kurz zusammengestellt und ehrlichen Leuten zum Nachdenken vorgelegt. 2. Aufl. Zürich, Verlagsmagazin. gr. 8. 24 S. ℳ 0,40.

Chiappelli, A., I caratteri orientali dello stoicismo. Napoli.

Cook, A. B., The metaphysical basis of Plato's Ethics. Cambridge, Deighton & Bell. gr. 8. 176 p. *Sh.* 6.

Dashian C. Mechit., Jac., Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen, in altarmenischer Uebersetzung. Wien, Tempsky. Imp.-4. 56 S. *M.* 3,20.

Döring, Aug., Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem. Neuer Versuch zur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie. München, Beck. gr. 8. X,615 S. *M.* 11,50.

Feddersen, H., Ueber den pseudoplatonischen Dialog Axiochus. Hamburg, Herold. gr. 4. 31 S. *M.* 2.

Filkuka, Lamb., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. Wien, Konegen. gr. 8. IV,138 S. *M.* 3.

Gardner, Alice, Julian, philosopher and emperor, and the lest struggle of paganism against christianity. London, Putnam. 8. XX,364 p. *Sh.* 5.

Immisch, O., Philosophische Studien zu Plato. 1. Heft: Axiochus. Leipzig, Teubner. gr. 8. III,99 S. *M.* 3.

Kalbfleisch, C., Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift *Ἱρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦνται τὰ ἔμβρυα*, aus der Pariser Handschrift zum erstenmale herausgegeben. Berlin, Reimer. gr. 8. 80 S. *M.* 6,50.

Kühnert, Fr., Die Philosophie des Kong-Dsy (Confucius) auf Grund des Urtextes. Ein Beitrag zur Revision der bisherigen Auffassungen. Wien, Tempsky. Lex.-8. 52 S. *M.* 1,20.

Müller, Jw. v., Ueber Galen's Werk vom wissenschaftlichen Beweis. München, Franz' Verl. in Comm. gr. 4. 76 S. *M.* 2,30.

Natorp, Paul, Plato's Staat und die Idee der Socialpädagogik. Berlin, Heymann. gr. 8. 34 S. *M.* 0,60.

Oordt, J. W. van, Plato and the times he lived in. Haag, Nijhoff. 8. 267 p.

Tiktin, Salom., Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo v. Alexandrien. Breslau. (Bern, Körber). gr. 8. 59 S. *M.* 1.

Vogel, G., Die Oekonomik des Xenophon. Erlangen, Mencke. gr. 8. 85 S. *M.* 1,20.

Watson, J., Hedonistic theories from Aristippus to Spencer. Glasgow, Maclebose. gr. 8. 264 p. *Sh.* 6.

Zahn, Th., Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum. 2. Aufl. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. 47 S. *M.* 0,75.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Cl. Bäumker und G. Frhr. v. Hertling. 1. Bd. 4. Heft u. 2. Bd. 2. Heft, S. Avencebrolis, ob. I. C. und Doctor, M., unt. X. B. *b)*.

Didiot, S. Thomas d'Aquin. Lille, Desclée. gr. 8. 315 p. *Fr.* 5.

Doctor, Max, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht. Münster, Aschendorff. 8. VII,52 S. *M.* 2.
2. Bd., 2. Heft der „Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. M.-A." Hrsg. von Cl. Bäumker und G. Frhr. v. Hertling.

Esser, O. P., Thom., Die Lehre des hl. Thomas v. Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Dargestellt u. geprüft. Münster, Aschendorff. gr. 8. VI,176 S. *M.* 3.

Mignon, A., Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. 2 vols. Paris, Lethielleux. 8. 378, 406 p. *Fr.* 12.

Templer, Bernh., Der Unsterblichkeitsglaube (Psychologie, Messianologie, Eschatologie) bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Nebst Einleitung über den Unsterblichkeitsglauben in Bibel und Talmud. Wien, Breitenstein. gr. 8. 79 S. *M.* 2,50.

Thamin, Raym., S. Ambroise et la morale chrétienne au 4me siècle. Paris, Masson. gr. 8. 492 p.

c) Zur neueren Philosophie.

Bäck, Leo, Spinoza's erste Einwirkungen auf Deutschland. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 91 S. *M.* 2,40.

Brandt, Gust., Grundlinien der Philosophie von Thomas Hobbes, insbes. seine Lehre vom Erkennen. Kiel, Marquardsen. 8. VIII,82 S. *M.* 2.

Calenda, A., Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica. Nocera inferiore, Ancora.

Capesius, J., S. ob. III. B.

*Di Giovanni, V., Pico della Mirandola nella storia del rinascimento e della Filosofia in Italia. Mirandola. 16. XII,212 p. *Lir.* 2.

Eisler, Rud., S. ob. IV.

Felici, G. Sante, Le dottrine filosofiche-religiose di T. Campanella, con particolare riguardo alla filosofia della rinascenza in Italia. Lanciano, Carrabba.

Friedländer, Jul., Spinoza ein Meister der Ethik. Berlin, Dreher. gr. 8. 31 S. *M.* 0,50.

Hoff, Jos., Die Staatslehre Spinoza's. Mit besonderer Berücksichtigung der einzelnen Regierungsformen und der Frage nach dem besten Staate. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. 57 S. *M.* 1,20.

Küppers, Walth., John Locke und die Scholastik. Bern, Körber. gr. 8. 41 S. *M.* 0,75.

Land, J. P. N., Arnold Geulincx und seine Philosophie. Haag, Nyhoff. 8. X,219 S. *M.* 4,50.

Martineau, J., A study of Spinoza. With a portrait. 3d edition. London Macmillan. gr. 8. 390 p. *Sh.* 6.

Nossig, Alf., S. ob. I. D.

d) Zur neuesten Philosophie.

Achelis, Th., Friedrich Nietzsche. Hamburg, Verlagsanst. u. Druckerei. gr. 8. 39 S. *M.* 0,80.

Adickes, Erich, Kant-Studien. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. 185 S. *M.* 4.

Albert, G., Kant's transscendentale Logik mit bes. Berücksichtigung der Schopenhauer'schen Kritik der Kant'schen Philosophie. Wien, Hölder. gr. 8. VII,155 S. *M.* 4.

Allier, R., La philosophie d'Ernest Renan. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Allievo, G., Maine de Biran e la sua dottrina antropologica. Torino, Clausen.

Apel, Max, Kant's Erkenntnisstheorie und seine Stellung zur Metaphysik. Eine Einführung in das Studium von K.'s ‚Kritik der reinen Vernunft'. Berlin, Mayer & Müller. 8. XI,147 S. *M.* 3.

Barthélemy St.-Hilaire, J., Victor Cousin, sa vie et sa correspondance. 3 vols. Paris, Alcan. 8. 704, 657, 542 p. *Fr.* 30.

Barzellotti, G., Ippolito Taine. Torino, Roux.

Cesca, G., L'idealismo soggettivo di L. Fichte. Padova, Drucker.

Deussen, Paul, Zur Erinnerung an Gust. Glogau. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. 20 S. *M.* 0,50.

Douglas, C., John Stuart Mill. A study of his philosophy. London, Blackwood. gr. 8. 260 p. *Sh.* 4/6.

Drews, Arth., Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Berücksichtigung des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2. (Tit.-) Ausg. 2 Bde. Leipzig (1893), Fock. 8. XVIII,531; VIII,632 S. *M.* 12.

Engels, Friedr., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Mit Anh.: Karl Marx über Feuerbach vom Jahr 1845. 2. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. IV,62 S. *M.* 0,75.

Förster-Nietzsche, Elis., Das Leben Friedrich Nietzsche's. 1. Bd. Leipzig, Naumann. gr. 8. VIII,369 S. *M.* 9.

Faggi, Ad., Eduardo Hartmann e l'estetica tedesca. Firenze, Tipogr. Bonducciana.

—, Fechner e la sua costruzione psicofisica. Roma, Balbi. 8. 30 p.

Flügel, O., A. Ritschl's philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VIII,142 S. *M.* 2.

Garmo, Charles de, Herbart and the Herbartians. London, Heinemann. gr. 8. IX,268 p. *Sh.* 5.

Geyer, Otto, Friedrich Schleiermachers „Psychologie" nach den Quellen dargestellt und beurtheilt. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 76 S. *M.* 1.

Goldfriedrich, Joh., Kant's Aesthetik. Geschichte. Kritisch-erläuternde Darstellung. Einheit von Form und Gehalt. Philosophischer Erkenntnisswerth. Leipzig, Strübig. gr. 8. VII,227 S. *M.* 5.

Hannequin, A., Quae fuerit prior Leibnitii philosophia, seu de motu, de mente, de Deo doctrina ante annum 1672. Paris, Masson.

Hoar, Rob., Der angebliche Mysticismus Kant's. Bern, Körber. gr. 8. VII,64 S. ℳ 1,20.

Höffding, Har., Charles Darwin. Eine populäre Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Aus dem Dänischen. Berlin, Heymann. gr. 8. 30 S. (mit Bildn.) ℳ 0,50.

Hudson, W. H., An introduction to the philosophy of Herbert Spencer. London, Chapman & Hall. gr. 8. *Sh.* 5.

Jones, H., A critical account of the philosophy of Lotze: the doctrine of thought. London, Maclebose. gr. 8. 386 p. *Sh.* 6.

Kretzer, Eug., Friedrich Nietzsche. Nach persönl. Erinnerungen und aus seinen Schriften. Frankfurt a. M., Kesselring. gr. 8. 38 S. (mit Bildn.) ℳ 1,20.

Kühnemann, Eug., Kant's & Schiller's Begründung der Aesthetik. München, Beck. gr. 8. IX,185 S. ℳ 4,50.

Mandl, S., Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotze's. Bern, Körber. gr. 8. 56 S. ℳ 0,80.

Marguerie, Améd. de, H. Taine. 2. édit. Paris, Poussielgue. 8. 486 p. *Fr.* 5.

Maugras, Gast., Philosophen-Zwist. Voltaire u. Rousseau. Uebersetzt von O. Schmidt. Wien, Frick. gr. 8. XIII,433 S. ℳ 10.

Mauxion, La métaphysique de Herbart et la critique de Kant. Paris, Hachette.

Mercier S. J., Lamennais d'après sa correspondance et ses travaux les plus récents. Paris, Lecoffre. 12. 344 p.

Reicke, Rud., Lose Blätter aus Kant's Nachlass. 2. Heft. Königsberg, Beyer. gr. 8. 375 S. ℳ 8.

Seydel, Mart., Arthur Schopenhauer's Metaphysik der Musik. Ein krit. Versuch. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 8. VII,123 S. ℳ 2,50.

Sievert, G., Ueber die philosophisch-pädagogische Lehre Frohschammer's. Bielefeld, Helmich. gr. 8. 9 S. ℳ 0,30.

Simon, Th., Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Cristenthum. Stuttgart, Belser. gr. 8. 47 S. ℳ 0,40.

Spuller, E., Royer-Collard. Paris, Hachette. 12. *Fr.* 2.

Steiner, Rud., Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar, Felber. gr. 8. XII,125 S. ℳ 2.

Thon, O., Die Grundprincipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 76 S. ℳ 2.

Zuccante, D. G., La dottrina della coscienza morale nello Spencer. Lonigo, Gaspari.

Miscellen und Nachrichten.

Doppelempfindungen. Wir haben früher im ‚Phil. Jahrb.'[1]) unter der Aufschrift „Farbiges Gehör" über eine Erscheinung referirt, die in neuerer Zeit zum Gegenstand besonderer Untersuchung gemacht worden ist. Die dort erwähnten Beobachtungen von Clarapède hat Th. Flournoy fortgeführt und in der Schrift: *Les phénomènes de synopsie.* Paris, Alcan. Genève, Eggimon 1893 erörtert. J. Cohn berichtet darüber in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.[2])

Die Arbeit Flournoy's behandelt wesentlich die Resultate einer von Clarapède im Jahre 1892 durch einen Fragebogen aufgenommenen Statistik und zahlreicher durch persönliche Befragung von Flournoy selbst seit 1882 gesammelter Beobachtungen.

Flournoy gebraucht für den Umkreis aller Doppelempfindungen den Ausdruck *Synaesthesie.* Die Hauptempfindung oder Vorstellung (Gehör), welche die secundäre (Farbe) Mitempfindung in Begleitschaft hat, nennt er *inducteur*, die ausgelöste secundäre *induit.* Ist die *induit* eine Gesichtswahrnehmung oder Vorstellung, so nennt er sie *Synopsie.*

Nach der Verschiedenheit der inducirten Empfindung oder Vorstellung theilt er die Synopsien in Photismen, in welchen Farbe oder Helligkeit und Schemata, in welchen Formen vorherrschen. Die Schemata zerfallen wieder in „Symbole", einzelne Empfindungen oder Vorstellungen und „Diagramme", welche eine ganze Reihe z. B. die Monate, Wochentage räumlich darstellten. Endlich fügt er diesen beiden Hauptklassen als dritte die der Personificationen hinzu, bei denen die optischen Farben- und Formelemente durch Hinzunahme anderer Sinnesqualitäten zu concreten Wesen ergänzt werden.

Als mögliche Erklärungsprincipien dieser ganzen Klasse von Erscheinungen hebt Flournoy drei hervor: einmal die sogenannte Gefühlsassociation oder Gefühlsanalogie, nach welcher zwei Vorstellungen durch die Aehnlichkeit ihres Gefühlstones verbunden sind, zweitens die gewohnheitsmässige Association, hervorgerufen z. B. für Photismen der Vokale durch

[1]) VII. Bd. (1894) S. 111 ff. [2]) VIII. Bd. (1894) S. 128 ff.

die Farbe, welche dieselben in einem A-B-C.-Buch haben, und endlich die privilegirte Association, hervorgerufen durch gleichzeitige Eindrücke, die den Geist besonders in der Kindheit, vielleicht nur einmal, aber unter besonders günstigen Umständen trafen. Aus ihnen erklären sich, meint Flournoy, die vielen Willkürlichkeiten der Synopsie. Das Zusammenwirken dieser Factoren im einzelnen ist bei dem fast stets unbekannten Ursprunge der Erscheinungen nur sehr hypothetisch und unsicher zu ermitteln.

Unter den Photismen sind die durch Vocale hervorgerufenen infolge ihrer Häufigkeit besonders interessant. Flournoy vergleicht die drei bisher über diese Erscheinungen vorhandenen Statistiken von Fechner, Bleuler-Lehmann und Claparède und findet bei einer Anordnung der Resultate nach der Helligkeit ziemlich übereinstimmend, dass *i* und etwas weniger *e* hell, *a* und *o* mittelhell, *u* (das französische) und *ou*, sowie im deutschen *u* dunkel sind. Inbezug auf die Farbe der Vocale ist die Gesetzmässigkeit viel geringer. Zwischen den deutschen und französischen Erhebungen finden sich hier Differenzen, die nur sehr theilweise, wie z. B. die grössere Häufigkeit von *e* gelb im Deutschen, durch die in den Farbennamen vorkommenden Vocale erklärlich sind. Mit Recht weisst Flournoy darauf hin, dass der inducirende „Vocal" etwas sehr Complexes ist, bei welchem ausser dem akustischen und kinästhetischen Sprachelement sicher auch das visuelle und motorische Schriftbild mitwirken. Beweisend dafür ist unter anderem, dass *u* im Französischen viel häufiger inducirt als *ou*, im Deutschen dagegen *u* viel häufiger als *ü*, wie ja überhaupt die einfachen Vocale stärkere inducirende Kraft besitzen, als die Diphthonge oder Umlaute.

Seltener als von Vocalen finden sich Phothismen von Consonanten, Worten, musikalischen Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, Eigennamen, Tagen, Monaten, Zahlen etc.

Die Schemata und die weit häufigeren Diagramme, welche Flournoy in zahlreichen Abbildungen wiedergiebt, liefern einen interessanten Beitrag zu der Lehre von den Repräsentativvorstellungen für abstracte Begriffe. Am häufigsten stellen diese Diagramme den Verlauf des Jahres, der Woche des Monats, der Zahlenreihe oder des Alphabetes dar. Für den Zeitverlauf des Jahres etc. werden oft geschlossene Curven verwendet, während die Zahlenreihe natürlich fast nur durch offene Linien dargestellt wird. In ihren Einzelheiten sind die Diagramme höchst wechselnd. Dass auch bei ihnen das Gefühlselement eine Rolle spielt, zeigt die hervorragende Stellung, welche — sei es durch Grösse, Helligkeit oder räumliche Sonderstellung — der Sonntag fast stets in den Diagrammen der Woche einnimmt.

In viel höherem Grade als die Photismen gewähren die Diagramme ihrem Besitzer Nutzen als Gedächtnisshülfen.

Bei Photismen wie bei Diagrammen kann man verschiedene Stärkegrade unterscheiden. Flournoy hat niemals die Synopsie zur Stärke von Hallucinationen anwachsen sehen, wie Gruber in dem dem Londoner Psychologen-Congress vorgelegten Falle, über welchen Flournoy S. 249 ff. berichtet. Dagegen findet er öfter die Bilder räumlich bestimmt localisirt. Häufiger freilich sind die Fälle, in welchen nur gleichsam ein geistiges Bild *vision mentale* ohne Localisation im Raume vorhanden ist, oder wo gar nur an die Farbe oder das Diagramm „gedacht" wird, ohne dass sich ein deutliches Bild entwickelt. Endlich giebt es auch Fälle, in denen positive Photismen nicht bestehen, wohl aber ausgesagt wird, dass etwa ein Vokal sich mit einer bestimmten Farbe jedenfalls nicht verbindet. Flournoy nennt dies negative Photismen. Ebenso gibt es bei den Diagrammen alle Uebergänge von den mehr oder minder zwangsmässig auftretenden Erscheinungen, welche den eigentlichen Gegenstand des Buches von Fl. bilden, zu den freiwillig entworfenen Schemata, welche sich wohl jeder mit visuellem Gedächtniss begabte Mensch zur Verdeutlichung und Festhaltung abstracterer Verhältnisse entwirft.

Die Phänomene der Synopsie reichen am häufigsten bis in die frühe Kindheit zurück, zuweilen jedoch entwickeln sie sich erst später bei bestimmten Gelegenheiten, z. B. dem Lesen des Fragebogens.

Erblichkeit scheint von grossem Einfluss auf das Entstehen, von geringem auf die Einzelheiten der Erscheinungen zu sein. In Uebereinstimmung mit Bleuler und Lehmann hält Flournoy die Erscheinungen der Synopsie nicht für pathologisch, was auch schon ihre grosse Verbreitung beweist.[1])

Ueber die Verbreitung der Doppelempfindung hat Mary Whiton Calkins[2]) folgende Beobachtungen gemacht, worüber a. a. O. von Cohn folgendes mitgetheilt wird:

Nach einer an sämmtlichen Mitgliedern des Wellesley-College vorgenommenen Statistik besassen unter 525 befragten Personen 35 = 6,66 % Farbenhören, 65 = 12,38 Formen, (d. h. Schemata im Sinne Flournoy's) und 18 = 3,42 % beides zugleich. Bei einer späteren, an 203 neu eingetretenen Mitgliedern angestellten Befragung beliefen sich die entsprechenden Zahlen auf 15,7 %, bezw. 30,2 und 8,4 %.

Unter den sonst noch wiedergegebenen statistischen Mittheilungen verdient hervorgehoben zu werden, dass die Farben der Consonanten hier im Vergleich zu der Gesammtzahl der Fälle eine viel grössere Rolle spielen, als bei Flournoy, und dass *i* in 11 unter 22 Fällen schwarz, *o* in 11 unter 22 Fällen weiss erscheint, was den Resultaten der bisherigen Aufnahmen, wie sie Flournoy zusammenstellt, widerspricht. Doch

[1]) S. 245 ff. — [2]) A statistical study of pseudo-chromesthesia and of mental forms. Amer. Journ. of Psych. Bd. V. (1893) S. 439–464.

ist die Zahl der Fälle zu gering, um auch nur gegen die eine Statistik Claparède's, welche für *i* 196, für *o* 178 Fälle umfasst, in's Gewicht zu fallen.[1])

Bisher wurden folgende Arten von Doppelempfindungen beobachtet: 1. Farben- und Formvorstellungen bei Schallempfindungen; 2. Schallvorstellungen bei Lichtwahrnehmungen; 3. Farbenvorstellungen bei Geruchsempfindungen; 4. Farbenvorstellungen bei Geschmacksempfindungen; 5. Farben- und Formvorstellungen bei Schmerz-, Temperatur- und Lichtempfindungen; 6. Farben- und Lichtvorstellungen beim Sehen von Formen.

In bezug auf die Entstehung der Erscheinungen ist der S. 448 abgebildete Fall eines Diagramms für die Zahlenreihe *(number-form)* interessant, da hier die deutlich sichtbare Beziehung zum Zifferblatt von dem damit Behafteten bestätigt wird.

Mit besonderer Bezugnahme auf einen von R. Hilbert mitgetheilten Fall, wo ein Herr seit frühester Jugend jedes Mal beim Schlage der Wanduhr, wenn er ihn gerade während des Einschlafens hörte, ein schön rosagefärbtes Flammenbüschel aufsteigen sah, gibt R. Greef folgende darwinistische Erklärung von der Doppelempfindung: „Der Fall scheint eine gute Stütze für die Erklärung der Doppelempfindungen nach der atavistischen Theorie im Darwin'schen Sinne zu sein. Das Auftreten gerade im Halbschlaf lässt schliessen, dass während diese Empfindungen sonst infolge der Aufmerksamkeit des Individuums unterdrückt werden, bei Ausschaltung des Bewusstseins die ehemalige anatomische und physiologische Einheit von Gesichts- und Gehörscentrum sich in der Weise documentirt, dass ein Reiz zwei Empfindungen auslöst.“ [2])

R. Hennig unterscheidet physiologische und psychologische Synopsien; erstere sind durch physiologische Processe bedingt und stellen die Erscheinungen dar, welche Bleuler und Lehmann in der Schrift „Zwangsmässige Lichtempfindungen durch Schall“ (1881) behandelt haben. Die psychologischen sind durch eine enge und untrennbare Verknüpfung einer Farbenvorstellung mit einem nichtvisuellen Begriff bedingt.

Die physiologischen oder chromatischen Synopsien beruhen darauf, dass der Sehnerv bei gewissen Schalleindrücken mit erregt wird. „So wird der Kitzel in der Nase beim Blick in die Sonne, der Zahnschmerz oder das Frösteln beim Anhören gewisser Töne durch Uebergang eines Reizes vom Opticus- resp. Akusticuscentrum auf das Centrum des Trigeminus erklärt.“ [3]) Die Statistik der chromatischen Synopsien hat bereits eine in der Analogie der Sinneswahrnehmungen begründete Gesetz-

[1]) Flournoy, Synopsie. S. 67. — [2]) Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. S. 1896. S. 122. Dieser Rückschlag des Menschen auf die niedrigsten Thiere ist doch eine starke Leistung, ein wahrer *salto mortale!* Das Folgende wird uns eine viel natürlichere Erklärung bieten. — [3]) Bleuler u. Lehmann. S. 58.

mässigkeit feststellen können. Mit den „dumpfen“ Vocalen verbinden sich die dunkelsten Farben, mit den „hellen“ Vocalen die hellsten Farben: „Je zahlreichere und lautere Obertöne ein akustischer Reiz enthält, um so intensiver und heller ist zumeist die begleitende Farbenempfindung.“ Schmetternde, schrillende Töne, das Pfeifen einer Locomotive, das Krähen des Hahnes, der Schall der Trompete, der Ton der Piccoloflöte rufen lebhafte rothe und gelbe Photismen hervor; dagegen der sanfte Ton der Flöte das beruhigende Blau. Orgel und Fagot werden mit Schwarz und Grau verbunden gehört. Manche Tonarten sind mit so bestimmten Farbenempfindungen verbunden, dass erstere aus letzteren, wenn diese lediglich in's Bewusstsein treten, erkannt werden können.

Die Synopsien sind eine so allgemeine normale Erscheinung, dass Bleuel und Lehmann der Meinung sind, sie seien der Anlage nach bei allen Menschen vorhanden, würden aber meistens durch die übrigen Eindrücke des Lebens verwischt bezw. nicht bewusst.

Die psychologischen Synopsien beruhen auf Associationen, die nach Flournoy entweder durch das Gefühl, oder durch Gewöhnung, oder auch durch ein einmaliges Zusammentreffen sich gebildet haben können. Die Gefühlsassociation, wie wenn dumpfe Töne düstere Farben erwecken, würde übrigens nach der Eintheilung Hennig's zu den physiologischen Synopsien zählen. Als Beispiel einer „habituellen“ Association kann eine von Flournoy befragte Dame dienen, welche den Klang des Klaviers weiss und schwarz empfand, den der Violine holzbraun, der gelben Blechinstrumente gelb. Aus diesem Grunde werden auch häufig Vocale in der Farbe gesehen, welche in ihrer Benennung vorkommen: *a* als schwarz, *o* roth, *e* gelb.

Ein Herr bei Bleuler-Lehmann (N. 58), sah den Sonntag blau, den Mittwoch weiss, ersteres, weil er als Knabe Sonntags blau gekleidet war, letzteres, weil er an einem Mittwoch an einem weissen Haus vorbeifuhr und in demselben Augenblicke die Mutter den Mittwoch nannte. Anfangs wurde das ganze Haus mit einer Rolle beim Namen Mittwoch reproducirt, später blos die äussere Farbe. Letzteres Beispiel beweist deutlich, dass durch eine einmalige Association eine Synopsie sich bilden kann; diese Veranlassung wird freilich in den meisten Fällen nicht in der Erinnerung bleiben. Hat sich auf diese Weise zufällig eine Synopsie gebildet, so kann dieselbe weiter übertragen werden. Ein jüngerer Bruder von Hennig sieht die Zahl 7 grün, darum auch alle Vielfachen von 7, nämlich 14, 21, 28 grünlich gefärbt; desgleichen auch den September, Septima.

Ausführlicher handelt Hennig und zwar auf Grund eigener Beobachtungen zumal an sich selbst von den geometrischen Synopsien, speciell den Diagrammen. Manche Personen sehen, wenn sie an eine Zahl denken, eine Stelle oder Figur im Gesichtsfelde, in welcher die Zahl eine ganz bestimmte Stellung einnimmt. Diese Figur kann eine

Linie, eine Reihe von Zahlen darstellen und wohl auch eine besondere Farbe oder Beleuchtung zeigen. Wie für Zahlen gibt es auch für Buchstaben, Wochentage, Monate, Stunden, Jahreszahlen, Diagramme.

Diese Erscheinung beruht wohl auf der psychologischen Nothwendigkeit, abstracte Begriffe sich zu veranschaulichen und wo möglich zu localisiren. Wenn von einem Dinge gesprochen wird, stellt sich uns dasselbe sofort in seinem concreten Umrisse dar. Solche Veranschaulichungen werden vielfach durch individuelle Erlebnisse bewirkt. Man stellt sich z. B. den Passus einer Rede an der Stelle des Scriptums vor, wo man ihn gelesen hat. Hennig weist diesen zufälligen Ursprung von Diagrammen unwiderleglich aus eigener und anderer Erfahrung nach. Er sieht das lateinische Alphabet immer in 4 Columnen in Majuskelschrift mit verschiedener Beleuchtung der einzelnen Columnen. Er erinnert sich aber genau, dass er in einem Musterbuche so das Alphabet gesehen und gelernt habe. Die Zahlen von 1 bis 100 sieht er in einer gebrochenen bei 70 stark geknickten und zurückgebogenen Linie mit wechselnder Helligkeit. Er weist nun schlagend nach, dass dieses Diagramm sowohl was die Form als die wechselnde Helligkeit anlangt, sich durch die Hausnummern der Potsdamer Strasse in Berlin, wo er als Knabe häufig spazieren ging, bei ihm gebildet hat. In gleicher Weise bespricht er seine Monats-, Tagestunden- und Wochentagsdiagramme, welche vom ersten nicht unabhängig sind.

Aus diesen Beispielen ergibt sich dann, dass die Synopsien für mnemotechnische Zwecke, ja für die gesammte Geistesentwickelung von Bedeutung sein können. Ein Verwandter von Hennig besitzt ein ganz erstaunliches Gedächtniss für Zahlen, besonders von Schlachten, auch den unbedeutendsten, aber auch von den Geburtstagen berühmter Männer, von den Regierungsjahren der Fürsten usw. „Den Grund für dieses seltene Zahlengedächtniss sucht mein Gewährsmann einzig und allein in der Form seiner Diagramme (er besitzt solche für Zahlen, Monate, Wochentage, Tagesstunden und Buchstaben). In betreff anderer Gegenstände, für welche die Diagramme ihm fehlen, ist sein Gedächtniss ein ganz gewöhnliches. Seine ganze Geistesentwickelung und Berufsthätigkeit ist durch diese ‚Begabung' bestimmt worden."

Die Willensfreiheit durch energetischen Chemismus erklärt. Wir haben im vorigen Hefte des ‚Philosoph. Jahrb.' über den Versuch Ostwald's, die Mechanik durch die Energetik in der Natur- und Weltauffassung zu ersetzen, berichtet und sind dem Missverständnisse entgegengetreten, als handle es sich bei unserem Energetiker um eine Ueberwindung des Materialismus. In der That tief muss im crassesten Materialismus befangen sein, wer wie Ostwald in allem Ernste es unternimmt, die Willensfreiheit auf chemische Unbestimmtheiten zurück-

zuführen. Ganz neu ist ein solcher Einfall allerdings nicht; wir haben in unserer Schrift: „Die Willensfreiheit und ihre Gegner“ S. 161 ff. einen Versuch Boussinesq's und Du Saint-Venant's, die Willensfreiheit mit der Nothwendigkeit der Mechanik des Nervensystems durch die Mehrdeutigkeit gewisser Integralgleichungen der Mechanik in Einklang zu bringen, besprochen; derselbe zeigte sich verfehlt, obgleich er durchaus nicht so materialistische Voraussetzungen machte, wie die chemische Willensfreiheit Ostwald's. Die Unbestimmtheit der Gleichungen benutzten jene Gelehrten dazu, dem Willen, der Seele einen Anhaltspunkt und Angriffspunkt zum willkürlichen Eingreifen in den zeitweilig unbestimmten Verlauf des Nervenmechanismus zu verschaffen. Ostwald gibt eine solche Erklärung von der Freiheit und ihrem Zusammenhange mit katalytischen Processen, dass der vollständigste Determinismus daraus sich ergibt; sein energetischer Chemismus wird also das grosse Räthsel noch weniger lösen als die „gegabelten Integrale“, wie E. Dubois-Reymond die Integralgleichungen Bouissinesq's nannte.

Doch hören wir Ostwald selbst: „Der Umstand, dass inbezug auf das Zeitmaas der Vorgänge (der Beschleunigung chemischer Reactionen durch katalytisch wirkende Stoffe) keineswegs überall Bestimmtheit infolge der bisher bekannten Gesetze gegeben ist, gewährt die Möglichkeit, sich ein naturgesetzlich bestimmtes Gebilde zu denken, in welchem auch bei gleichen Anfangszuständen ein verschiedener Verlauf stattfindet, indem Einflüsse wirksam sind, welche keinen endlichen Energie- und Arbeitsaufwand bedingen, um sie zu bethätigen. Sämmtliche geistigen Vorgänge dürfen wir als unlösbar mit materiellen, insbesondere chemischen verbunden betrachten und der Verlauf der ersteren wird durch dieselben Ursachen beeinflusst werden, welche auf die letzteren wirken. Verfügt der Mensch daher über ein Mittel, katalytische Wirkungen bei dem Ablauf der mit den geistigen Vorgängen verbundenen chemischen zur Geltung zu bringen, so hat er dadurch die Möglichkeit, diese geistigen Vorgänge nach Umständen zu beschleunigen oder zu verlangsamen. Verlaufen mehrere solche Processe gleichzeitig, so wird das schliessliche Ergebniss der geistigen Operation ganz verschieden ausfallen können, je nachdem der eine oder der andere derselben beschleunigt oder verzögert wird; denn der beschleunigte wird dem verzögerten gegenüber die Oberhand behalten, und wenn der Vorgang zu einer Handlung führt, so wird diejenige Handlung eintreten, welche dem am intensivsten verlaufenden psychophysischen Vorgang entspricht. In dieser Möglichkeit, das Zeitmaas der psychischen Vorgänge zu regeln, wenn auch das Eintreten derselben naturgesetzlich, d. h. energetisch bestimmt ist, sehe ich nun die Quelle unserer Empfindung der Willensfreiheit. Wir sind nicht frei darin, dass wir z. B. beim Anblick eines erwünschten Dinges es nicht begehrten, wohl aber sind wir frei darin, dass wir die neben

dem Begehren auftretenden Gedankenreihen, welche uns etwa die Besitzergreifung als ein Unrecht erscheinen lassen, schneller oder langsamer und demgemäss wirksamer oder weniger wirksam stattfinden lassen:“[1])

Diese Beweisführung leidet an groben Missverständnissen. Erstens dass eine chemische Wirkung durch ihre Ursachen dem Eintritte nach zwar bestimmt, der Zeit oder Schnelligkeit des Eintrittes nach aber unbestimmt sei, ist eine irrige Behauptung. L. Dressel beweist als Fachmann das Unzutreffende des von Ostwald angeführten Beispiels: Die verschiedene Geschwindigkeit, mit der Schwefel an der Luft oxydirt.[2]) Aber es bedarf gar keiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse, um zu wissen, dass die Oxydation gerade in der Intensität immer zu der Zeit eintresen muss, wenn die gegebenen Bedingungen vorhanden sind. Ostwald läuft dabei ein handgreiflicher Fehlschluss unter: Aus dem „Umstande, dass inbezug auf das Zeitmaas der Vorgänge keineswegs überall eine Bestimmtheit infolge der bisher bekannten Gesetze gegeben ist“, folgert er, dass eine solche Bestimmtheit nicht existirt. Wenn meine Unkenntniss ein bestimmtes Zeitmaas des Processes nicht verlangt, so muss dasselbe, weil es sich um materielle, also nothwendig wirkende Ursachen handelt, angenommen werden, denn bei ihnen ist dieses Zeitmaas, wie die Intensität und die Existenz des Processes ganz und gar, eindeutig bestimmt. Von diesem Gesichtspunkte aus hat auch J. Petzold gegen die „Chemische Theorie der Willensfreiheit“ protestirt: „Die Bestimmtheit aller physikalischen und psychologischen Vorgänge, die durch das Gesetz der Eindeutigkeit gefordert ist, steht durchaus nicht mit dem psychischen Thatbestand, den wir als Gefühl der Freiheit bezeichnen, in Widerspruch. Freiheit und Unbestimmtheit fordern einander so wenig wie ‚Causalität‘ und Zwang. Es ist eine unrichtige Wiedergabe des psychischen Thatbestandes, wenn man durch die Freiheit des Wollens seine Bestimmtheit als ausgeschlossen darstellt. . . . Aus diesem allgemeinen Grunde müssen wir Versuche, die Freiheit des Willens auf Unbestimmtheiten zurückzuführen, schon von vornherein ablehnen. Solche Versuche sind von Boussinesq . . . und neuerdings von Ostwald: „Chemische Theorie der Willensfreiheit“ gemacht worden:“[3]) Petzold gilt das Naturwirken so ausnahmslos eindeutig bestimmt, dass er die Causalität, jene „spanischen Stiefel“ der Forscher ganz beseitigt und an ihre Stelle „das Gesetz der Eindeutigkeit“ gesetzt wissen will. Gewiss kann der Naturforscher als solcher mit diesem Gesetze überall auskommen, denn es gibt in der Natur keine Unbestimmtheit.

Aber selbst diese irrige Voraussetzung Ostwald's zugegeben, erklärt sie nicht die thatsächliche Freiheit des Willens, sie setzt sie vielmehr

[1]) Verhandl. d. k. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften. 1895. XLVI., S. 342. — [2]) Laacher Stimmen. 1896. 1. Heft. S. 43 f. — [3]) Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. v. Avenarius. 1895. 2. H. S. 176.

schon voraus. Nämlich die Freiheit soll in der Möglichkeit bestehen, die geistigen Vorgänge zu beschleunigen oder zu verlangsamen, woraus dann sich das Uebergewicht des intensivsten psychophysischen Processes ergebe. Besitzt aber der Wille diese Möglichkeit, dann muss er ja schon frei sein; denn wenn er mit Nothwendigkeit den Ablauf jener Processe beeinflusste, so wäre auch der daraus sich ergebende Sieg des intensivsten Processes ein durchaus nothwendiger: von Freiheit könnte keine Rede sein.

Aber auch nochmal zugegeben, der Wille könnte durch seinen Einfluss dem intensivsten Process zum Siege verhelfen, dann wäre jedenfalls die Handlung, zu welcher der Vorgang führt, selbst nicht frei in dem Sinne, wie wir uns der Freiheit bewusst werden. Denn wir folgen nicht nothwendig dem intensivsten geistigen oder körperlichen Eindrucke, sondern können und sollen unter Umständen auch den allerheftigsten Reizen Widerstand leisten.

Freilich sind unsere Willensentscheidungen von der Stärke der Motive abhängig, und darum suchen wir nach den stärksten Vorstellungen, um jenen heftigen Reizen zu widerstehen: aber ihre Stärke hängt ja nicht, wie Ostwald meint, von dem schnelleren Verlaufe des Motivationsprocesses, sondern von der Lebhaftigkeit der Vorstellungen und dem Gewichte der Motive ab; wenn wir uns dieselben aber recht langsam und bedächtig vorhalten, werden wir ihr Gewicht besser einsehen und erfahren, als wenn sie mit reissender Schnelligkeit an unserem Geiste vorbeiziehen.

Ueber Fortschritte in der Atomenlehre hielt Geh. Rath Dr. Victor Meyer, Professor in Heidelberg, einen interessanten Vortrag auf der letzten Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Lübeck. Die „Gaea“[1]) gibt denselben im Auszuge.

Einleitend erwähnte er, dass die Chemiker seit langer Zeit schon bezweifeln, ob die sogenannten chemischen Elemente auch wirklich einfache Körper sind oder nicht vielmehr verschiedene Erscheinungsformen eines bis jetzt unbekannten Urstoffes Mancherlei Gründe wiesen auf die Berechtigung eines solchen Zweifels hin, und schon im Anfange des Jahrhunderts erklärte Prout den Wasserstoff für den gesuchten Urstoff und damit die Atomgewichte der übrigen Elemente für die betreffenden Verdichtungscoefficienten des Wasserstoffes. Die damals noch nicht genauer bestimmten Atomgewichte bildeten sämmtlich ganze Zahlen, und so konnte Prout's Ansicht Anhänger gewinnen. Sie fiel indes, sobald feinere Atomgewichtsbestimmungen zu Bruchtheilen führten, weil unter diesen Umständen jenes Verhältniss zum Wasserstoffe nicht mehr einleuchtend erschien. Später lernte man die Proportionalität der Atomgewichte mit den Dampfdichten kennen und nun traten Bestrebungen auf, durch Beein-

[1]) Jahrg. 1895. 12. Heft. S. 714.

flussung der Dampfdichten — hauptsächlich auf pyrochemischem Wege, durch ihre Prüfung bei sehr hoher Temparatur also — das Geheimniss des Atomgewichtes zu entschleiern. Aber man verfügte nicht über Methoden, die dazu ausgereicht hätten.

Vortragender hat nun die Methoden soweit vervollkommnet, dass er Dampfdichte-Bestimmungen bei annähernd 1700° C. auszuführen vermochte, und dabei ist er zu einigen Ergebnissen gekommen, die, wenn auch noch von einer wirklichen Zerlegung der Grundstoffe weit entfernt, doch geeignet sind, zu ferneren dahinzielenden Versuchen zu ermuthigen. Er nahm wahr, dass die Dampfdichte des Jods bei Temperaturen von mehr als 600° zu sinken anfängt, und dass sie endlich, bis zur Hälfte ihres ursprünglichen Werthes angelangt, wieder beständig bleibt. Nun ist das Jod ein sogenanntes zweiatomiges Element, d. h. ein solches, bei dem zwei „Atome" zu einem Moleküle, d. i. der kleinsten chemisch wirksamen Menge, untrennbar vereinigt sind. Der Versuch konnte aber keinen Zweifel darüber lassen, dass das Jodmolekül einer grösseren Hitze nicht Stand hält, dass vielmehr seine Zerlegung bei mehr als 600° beginnt, und dass man es schliesslich nur noch mit freien Jodatomen zu thun hat. Immerhin ein erster Schritt zu dem erstrebten Ziele. Auch bei Brom und Chlor bewirkten die hohen Hitzegrade ein Sinken der Dampfdichte; aber bis zu gleicher vollständiger Zerlegung konnte man es nicht bringen; dazu reichte augenscheinlich die angewandte Temperatur nicht aus, und Vortragender ist jetzt damit beschäftigt, Gefässe herzustellen, in denen die Dampfdichte bei 2000—3000° bestimmt werden kann. Graphit, Kalk und Iridium stehen für die Herstellung solcher Gefässe zur Verfügung; aber Graphit ist porös und lässt in der Hitze Dampf hindurch. Iridium ist zu spröde usw. Die Schwierigkeit der Herstellung der Gefässe ist also gross, scheint aber nicht unüberwindlich, und Vortragender hofft zum Ziel zu kommen. Beiläufig bemerkt, konnte er an Quecksilber, Zink, Sauerstoff, Stickstoff und Schwefel keinerlei Veränderung der Dampfdichte bei 1700° wahrnehmen. Eine andere Entdeckung des Vortragenden gehört insofern hierher, als sie dazu beiträgt, die Zweifel an der Unzerlegbarkeit der Elemente zu bestärken. Bekanntlich besitzt die Chemie an dem Ammonium einen zusammengesetzten Stoff, der in allen seinen Verbindungen den Verbindungen der sogenannten Alkalimetalle (Kali und Natron) auf das Täuschendste ähnelt, und namentlich bilden die von A. W. Hofmann vor etwa vierzig Jahren entdeckten Ammoniumbasen ein vollkommenes Seitenstück zu den Alkalien. Nun hat Vortragender die von ihm so genannten Jodoniumbasen (weil Jod bei ihnen etwa die Stellung einnimmt, wie Stickstoff bei den Ammoniumbasen) aufgefunden, die ein entsprechend vollkommenes Seitenstück zu dem Thallium bilden. Und diese Analogie ist um deswillen ganz besonders bedeutsam, weil das Thallium selbst eine eigenartige Stellung

in der Reihe der Grundstoffe einnimmt. Seinen äusseren Eigenschaften nach ein Schwermetall und mit den Schwermetallen auch in den Eigenschaften seiner Chlor-, Brom-, Jod- und Schwefelverbindungen übereinstimmend, unterscheidet es sich wesentlich von ihnen durch sein Oxyd und sein kohlensaures Salz, die wiederum in überraschender Weise den Alkalien und kohlensauren Alkalien gleichen. Genau diese Mittelstellung zwischen Leicht- und Schwermetall spiegelt sich in dem Verhalten der Jodoniumbasen, die also noch ausdrucksvoller als die Ammoniumbasen darauf hindeuten, dass auch die bislang von uns für einfach gehaltenen metallischen Grundlagen der Alkalien und der Thalliumverbindungen zusammengesetzte und deshalb auch zerlegbare Stoffe sein dürften. Das Endziel der Forschung, so schloss der Redner, welches aber vielleicht erst späteren Geschlechtern erreichbar sein wird, müsse sein, die letzten Bausteine der physischen Welt dem Bereich der ungelösten Welträthsel zu entziehen. — Dazu muss noch bemerkt werden, dass man bereits an der Einfachheit des Sauerstoffes zu zweifeln beginnt. Der Assistent des Entdeckers des neuen Elements *Argon* reichte vor kurzem der *Royal Society* eine Abhandlung ein, welche aus der elektrischen Zerlegung des Sauerstoffes schliesst, dass er kein einfaches Element sein kann. An der Einfachheit des *Argon* wird gleichfalls stark gezweifelt.

Nekrolog.

Im September vorigen Jahres starb im Kloster der Karmeliter zu Genua ein Mann, der 40 Jahre lang den grössten Einfluss auf das Geistesleben Italiens geübt hat: Ausonio Franchi (mit dem Familiennamen: Christoforo Bonavino). Geboren zu Peglia in Oberitalien 1820, trat er noch jung in den geistlichen Stand, brach jedoch, von der Doppelströmung des Kriticismus und der Revolution erfasst, mit demselben sowie mit der katholischen Kirche 1849 und wurde der hitzigste Vorkämpfer des Atheismus, dessen Anwachsen in Italien nicht mit Unrecht seiner Volksthümlichkeit zugeschrieben wird. Im Jahre 1858 erhielt er eine Professur an der Universität Pavia, von wo ihn Minister Mamiani 1860 auf die Mailänder Hochschule berief. Von seinen Schriften nach seinem Abfall seien genannt: *La Filosofia delle scuole italiane* (1852), *Del Sentimento* (1854), *Il razionalismo del popolo* (1858) und das antireligiöse Blatt *Ragione*. Bis zum Jahre 1872 stand er mit Wort und Schrift im Dienste des Atheismus und Rationalismus. Von da an ruhte seine öffentliche Thätigkeit: eine innere Umwandlung bereitete sich vor, welche 1889 in der Rückkehr zur Kirche und zur christlichen Philosophie, und einem vollständigen Widerruf seiner Irrthümer sich vollzog, als dessen Ausdruck die *Ultima critica* (in 3 Bden. 1890—93) erscheint. Möge die heimgekehrte Seele den vollen Frieden im Schauen der ewigen Wahrheit geniessen! R. I. P.

Das Causalitätsproblem.

Von Prof. Dr. Al. v. Schmid in München.

I.

Unter den mannigfachen, die philosophische Gegenwart beschäftigenden Problemen nimmt das Causalitätsproblem eine sehr bevorzugte Stelle ein. Dieses zeigte sich namentlich auch in den Verhandlungen der bisher abgehaltenen internationalen Congresse der katholischen Gelehrten. Einen Zankapfel bildete ganz besonders das Problem über den Ursprung und die Natur der wirkenden Ursache. Auf dem zu Paris 1888 abgehaltenen ersten Congresse derselben hielt Director J. J. O'Mahony aus Dublin einen Vortrag, worin er ausführte, dass alle Urtheile analytische *a priori* seien, wenn im Subjectsbegriffe der Prädicatsbegriff als wesentliches Grundmerkmal oder Folgemerkmal enthalten sei, dass alle Axiome oder Grundprincipien solcherlei Urtheile seien, besonders das Causalitätsprincip, weil im Begriff der Wirkung der Begriff der Ursache eingeschlossen sei, ja dass selbst alle Erfahrungsurtheile beziehungsweise analytische *a priori* seien, weil sie beziehungsweise zwar synthetische *a posteriori* seien, aber doch den Thatbestand, sowie er vorliegt, als das aussprechen müssen, was er ist, ohne ihn als dessen Gegentheil aussprechen zu können.[1])

Nun liegt allerdings im Begriff einer Wirkung enthalten, Wirkung einer Ursache zu sein; liegt aber auch im Begriffe eines Phänomens, welches zu existiren beginnt, enthalten, Wirkung einer Ursache zu sein? Diese Centralfrage war hier unberührt geblieben. Ihr wendete A. de Margerie, Decan der philosophischen Facultät zu Lille sein Augenmerk zu in einem weiteren Vortrage, worin er folgende Gedanken zur Aussprache brachte. Das Causalitätsprincip ist allerdings ein auf das blose Identitäts- oder Widerspruchsprincip sich gründendes,

[1]) Congrès scientifique des Catholiques tenu a Paris 1888. I. 265—76.

analytisches Princip *a priori*, wenn es ausgedrückt wird in der Formel: jede Wirkung setzt eine Ursache voraus, denn der Begriff der Wirkung schliesst den Begriff der Ursache ein. Wenn aber jenes Princip, wie es die Natur der Sache fordert, ausgedrückt wird in der Formel: Alles, was anfängt zu existiren, muss Wirkung einer Ursache sein, dann ist es nicht ein analytisches, sondern synthetisches Princip *a priori*. Die äusseren Sinne nehmen die Phänomene wahr, welche zu existiren anfangen, nehmen sie jedoch nicht stets als Wirkungen wahr. Nur der innere Sinn nimmt gewisse Phänomene als Wirkungen einer Ursache wahr, die wir selber sind, die äusseren Sinne aber oftmals nur als Phänomene, nicht als Wirkungen einer Ursache. Der Intellect allein nimmt die Phänomene, welche zu existiren anfangen, durchgängig, ganz allgemein als Wirkungen wahr. Er ist nicht blos eine abstrahirende Kraft, sondern mehr als dieses. Die aristotelisch-scholastische Lehre bedarf insofern einer Vervollständigung. Der *intellectus agens* ist gemäss derselben nur eine abstrahirende, die individuellen Merkmale der Phänomene ausscheidende Kraft (*vertu éliminative*) und der *intellectus possibilis* nur eine die allgemeinen Erfahrungsbegriffe derselben bildende Kraft; der Intellect muss aber eine über die Phänomene des werdenden Seins und deren Begriff hinausgehende Kraft sein, muss dieselben als Wirkungen wahrnehmbar machen und wahrnehmen, und kann nur dadurch, dass er sich auf solche Weise als eine ergänzende Kraft (*vertu additative*) erweist, ein auf alle möglichen Fälle gehendes, streng allgemeines Causalitätsprincip gewinnen, welches von synthetischer Natur ist, aber trotzdem *a priori* wahr auf Grund der unserem Intellecte einleuchtenden Natur der Dinge, also von objectiver Geltung, nicht blos von subjectiver im Sinne Kant's.[1]) In den Verhandlungen des Congresses hierüber erklärte De Margerie, dass er insofern bezüglich der alten Scholastiker Nichts habe sagen wollen; nur die zeitgenössischen Scholastiker Kleutgen, Sanseverino, Liberatore, Zigliara habe er in diesem Betreffe studirt und der Kritik unterzogen. Gegen seine Auffassung wurde von seiten eines Ermoni, Vacant, Quilhot, Gardair, Farges, Castelein, De Broglie, Auriault aus verschiedenen Gründen Widerspruch erhoben, blieb aber nicht unerwidert durch De Margerie, besonders auch nicht gegenüber dem Einwurfe, als ob er das Causalitätsprincip auf ein Schauen des Unendlichen gründen wolle im Sinne des Ontologismus.[2])

[1]) Ibid. I. 276—86. — [2]) Ibid. I. 425—32.

Ueber „die Grundlagen des Begriffs der Causalität“ hielt auf dem Congresse von 1888 auch einen Vortrag der Graf Domet de Vorges und führte die Grundgedanken desselben in der Schrift: „Cause efficiente et finale“ Paris 1889 weiter aus. Es gibt nach ihm für die Vernunft keine Ideen *a priori* und ebensowenig Urtheile *a priori*, weil wir diese nicht auf einen blinden und angeborenen Instinct hin bilden, sondern stets auf die objective Erkenntniss der sinnlichen Dinge gründen. Alle Urtheile bezüglich contingenter Dinge sind synthetisch *a posteriori*. Alle nothwendigen Urtheile sind analytische *a posteriori*, aber in verschiedener Weise; die einen sind es kraft des Principes des Widerspruchs, sofern ein Begriff in einem anderen eingeschlossen ist, die anderen, wie z. B. das Urtheil, dass jedes neue Phänomen eine Ursache haben müsse, sind es in dem Sinne, dass die beiden Begriffe in wesentlicher Beziehung zu einander stehen. Aus der Idee der Veränderung, der Aufeinanderfolge, lässt sich die Idee des Gewirktwerdens durch eine Ursache nicht ableiten, bietet nur Gelegenheit für deren Anwendung. Das Wesen der Ursächlichkeit ist Thätigkeit und Kraft, die Ursache deren Grund. Woher entstehen nun diese Ideen? Sie stammen nicht aus der Wahrnehmung äusserer Vorgänge, sie stammen auch nicht blos aus der Wahrnehmung unserer Willenshandlungen sondern vielmehr aus der Wahrnehmung aller unserer inneren Manifestationen, welche irgend etwas hervorbringen, wie Denken, Wollen, Fühlen.[1]) Domet de Vorges betrachtet im Gegensatze zu De Margerie das Causalitätsprincip somit nicht als ein synthetisches sondern als ein analytisches; er betrachtet es als solches jedoch auf Grund der wesentlichen Beziehung oder Synthese (*relation, connexion*) der Phänomene des Werdens und ihres Gewirktwerdens, ohne dass der erstere Begriff den zweiten einschliessen würde, unterscheidet sich insofern also nur formell von De Margerie. In sachlichem Gegensatze steht er zu ihm nur insofern, als er das Causalitätsprincip lediglich *a posteriori* aus der Wahrnehmung der inneren Thätigkeiten ableiten, trotzdem aber ihm eine schlechthin nothwendige Gültigkeit vindiciren will.

Auf dem 1894 zu Brüssel abgehaltenen dritten internationalen Congresse katholischer Gelehrten hielt J. Fuzier, Professor am Seminar St. Pierre auf Martinique einen Vortrag über den „analytischen Charakter des Princips der Causalität“[2]). Er wendet sich

[1]) Ibid I, 287–301. 431. – [2]) Compte rendu du troisième Congrès Scientifique. Bruxelles 1895. III. 5–32.

hier gegen De Margerie, indem er seinerseits sich folgendermaassen ausspricht. Die Sinne nehmen nicht das blose Nacheinander der Erscheinungen wahr, sondern auch die Thätigkeiten und Ursachen, wodurch sie entstehen, und zwar der innere Sinn die Thätigkeiten und die Ursache, wodurch sie als Modificationen des Ich entstehen, und die äusseren Sinne die Thätigkeiten und Ursachen, wodurch sie in uns entstehen, wenngleich nicht die Thätigkeiten der äusseren Dinge in ihnen selber. Reine Phänomene nehmen die Sinne nur nach deren Hervorbringung wahr. Die Thätigkeiten und Ursachen ihrer Hervorbringung nehmen sie aber nur als contingente wahr; als allgemeinnothwendige sowohl *in concreto* wie *in abstracto* erfasst sie erst der Intellect. Diese Sinnentheorie soll indessen nur als Hypothese gelten, ohne für den Beweis des analytischen Charakters des Causalitätsprincipes als Stütze zu dienen. Dieses Princip kann allerdings nicht durch das Princip der Identität bewiesen werden, als ob z. B. Contingentes das Nothwendige, Endliches das Unendliche formell in sich begriffe, wohl aber kann es analytisch bewiesen werden aus der zwischen Subject und Prädicat stattfindenden Beziehung oder Abhängigkeit. Das Causalitätsprincip ist so auszudrücken: jedes beginnende Phänomen oder jede Veränderung fordert mit sachlicher Nothwendigkeit eine von ihr verschiedene Ursache. Ihr Begriff schliesst deshalb nicht den Begriff der Ursache in sich, ja selbst nicht einmal den Begriff der Beziehung zu einer solchen. Das Erstere nicht, weil die Veränderung nicht selber Ursache ist. Das Zweite nicht, weil die sinnliche und geistige Auffassung blose Veränderungen sich gegenständlich machen kann, abgesehen von deren Beziehung auf eine Ursache. Wenn die Vernunft spontan wirkt, kann sie sich zwar immer nur beide zusammen vergegenwärtigen; gewaltsamer Weise kann sie jedoch auf zeitliche Veränderungen ihre Aufmerksamkeit richten, abgesehen von deren Beziehung zu einer Ursache, kann also Begriffe von reinen Phänomenen zeitlicher Veränderungen abstractionsweise zur Ausgestaltung bringen, abgesehen von deren ursächlicher Abhängigkeit.[1])

Gegenüber De Margerie werden dieser Auffassung folgende Beweise zur Stütze gegeben. Erster Beweis: Der Sinn entdeckt das Causalitätsprincip nicht, wohl aber entdeckt es die Vernunft durch Analyse in den sinnlichen Thatsachen, während nach De Margerie letztere nur Bedingungen, nicht Materie hierfür seien. Woher soll die

[1]) Ibid. p. 22—24.

Vernunft jenes Princip gewinnen? Aus sich selber? Dann wäre es nicht objectiv. Die Gesetze der Identität und Causalität wie die Naturgesetze der Schwere, des Lichtes, der Elektricität, der chemischen Verwandtschaft beobachten wir nicht blos gelegentlich der Thatsachen, sondern in ihnen, gewinnen sie also beiderseits durch Analyse. — Zweiter Beweis: Die Natur des Urtheils beweist den analytischen Charakter des Causalitätsprincipes, denn es setzt die Contingenz oder die Nothwendigkeit des Verhältnisses von Subject und Prädicat voraus, ist somit immer analytisch. Wenn empirische Urtheile eine Erfahrungssynthese von Subject und Prädicat voraussetzen, so sind sie trotzdem analytisch, und die nothwendigen Urtheile umsomehr. — Dritter Beweis: Synthetische Urtheile *a priori* widersprechen der Natur der menschlichen Vernunft und führen die menschliche Erkenntniss auf blinden Instinct zurück, weil die Vernunft das causale Band nicht in den Thatsachen selber wahrnehmen, also nicht analytisch ableiten, sondern nur auf grundlose Weise rein accidentell hinzufügen würde. Die *vis abstractiva* des *intellectus agens* ist in gewissem Sinne allerdings eine *vis additativa*, wie sie De Margerie nennt, weil sie über die sinnliche Erkenntniss hinausgreift und das Intelligible für den *intellectus possibilis* erkennbar macht, doch ist dessen Ausdrucksweise nicht zu billigen, weil sie der Vermuthung Raum gibt, als ob die abstrahirten Wahrheiten nicht in den Dingen selber liegen. Die Kraft des *intellectus agens* ist im Sinne der Schule nicht blos eliminativ, sondern auch erkennbar machend, ostensiv, beides zugleich in einer und derselben Function, nicht in zwei verschiedenen, wenngleich zeitlich verbundenen Functionen.

De Margerie schrieb an Fuzier, welcher ihm seine Abhandlung vorgelegt hatte: er sehe nicht klar ein, worin sich dessen Lehre von der seinigen unterscheiden soll.[1]) Der Hauptsache nach stimmt wirklich auch die Lehre beider überein. Die Sinne sind im Grunde für Beide keine blosen Bedingungen der intellectuellen Erkenntniss, sondern mehr als dieses. Das Causalitätsprincip gilt beiden nicht blos als ein subjectiv-nothwendiges im Sinne Kant's, sondern als ein in der Natur der Dinge liegendes, objectiv-nothwendiges Princip; es findet nur der Unterschied statt, dass De Margerie dem *intellectus agens* zwei Functionen beilegt, welche Fuzier nur als zwei Seiten derselben Function betrachtet. Das zeitliche Werden und das Gewirktwerden durch eine Ursache sind sachlich untrennbar, aber dem Begriffe

[1]) Ibid. III.27.

nach verschieden; auch hierin stimmen beide zusammen. Es muss zum Inhalt des ersten Begriffs der Inhalt des zweiten synthetisch hinzugenommen werden, damit aus deren Beziehung das Causalitätsprincip analytisch gewonnen werden könne: das muss auch Fuzier anerkennen. Er unterscheidet sich von De Margerie also nur dadurch, dass er lediglich die analytische Seite des Causalitätsprincipes hervorhebt unter Voraussetzung der synthetischen, während De Margerie auch diese letztere in's helle Licht herausstellt.

Diesen Sachverhalt hat auch Professor J. B. Vinati zu Piacenza in der Abhandlung: „De natura principii causalitatis iuxta DD. De Margerie et Fuzier“ [1]) zum Ausdrucke gebracht und mit Recht betont, dass Fuzier nur in der begrifflichen und sprachlichen Fassung, nicht der Substanz nach von De Margerie abweiche. Weiterhin gibt er aber der Meinung Ausdruck, Fuzier vertrete gleich De Margerie nicht diejenige Lehre, welche mit Ausnahme der Kantianer und Skeptiker die neueren Philosophen, besonders die scholastischen, allgemein vertreten, das Causalitätsprincip sei ein analytisches Urtheil, weil aus dem Begriff des Seienden, welches zu existiren beginnt, rein als solches genommen, auf evidente Weise die Abhängigkeit von einem anderen erkannt werde (principium causalitatis esse iudicium analyticum quia ex conceptu entis, quod incipit, praecise sumpti, evidenter infertur tale ens esse ab alio). Schliesslich spricht er den dringenden Wunsch aus, Fuzier möchte seine Lehre im Sinne der allgemeinen Lehre der Scholastiker umbilden, um das Ziel, das er sich De Margerie gegenüber vorgesetzt hatte, vollends zu erreichen. Wird dieser Wunsch aber eine sachgerechte Erfüllung finden können? Das möge nun untersucht werden.

II.

Wenden wir uns zu diesem Behufe den hauptsächlichsten Fragen zu, die betreffs des Ursprungs und der Natur des Causalitätsprincipes auf den internationalen Gelehrtencongressen 1888 und 1894 aufgeworfen und auf gegensätzliche Weise beantwortet worden sind.

1. Ist dasselbe *a priori* oder *a posteriori?* Das ist insofern die nächste Frage. Mögen vorerst einige Erinnerungen über den Gebrauch dieser Worte Platz haben!

Aristoteles unterschied das φύσει πρότερον und das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, das der Sache nach Frühere, nämlich die objectiven

[1]) Divus Thomas V, 541—44.

Seinsgründe (ἀρχαί) und Ursachen (αἰτίαι) und das für uns Frühere, das objectiv Begründete und die Wirkungen. Die Scholastik unterschied dann eine von objectiven Seinsgründen und Ursachen ausgehende *demonstratio a priori* (ab eo, quod est natura prius) und eine vom objectiv Begründeten und den Wirkungen ausgehende *demonstratio a posteriori* (ab eo, quod est posterius) und übertrug diesen Unterschied der syllogistischen Beweisführung dann auch auf die blosen Urtheilsfolgerungen. Die syllogistische Beweisführung oder Folgerung *a priori* galt als eine solche, mochten deren Prämissen — erkenntnisstheoretisch betrachtet — von schlechthin nothwendiger Art sein wie z. B. das Causalitätsgesetz, oder von blos thatsächlicher Art wie z. B. die auf Erfahrung beruhenden Naturgesetze. Metonymisch wurde und wird auch das, was vermittelst einer solchen Beweisführung oder Folgerung abgeleitet wird, als ein *a priori* bezeichnet z. B. das aus dem Widerspruchsprincip abgeleitete Causalitätsprincip. Oder es werden umgekehrt die objectiven Seinsgründe und Ursachen als ein *a priori* bezeichnet, wie z. B. das Ich mit seinen sinnlichen und geistigen Vermögen, Functionsanlagen, Functionsgesetzen als Voraussetzungen actualer Sinnes- und Geisteserkenntniss usw.

Einen anderen Sprachgebrauch machte Kant geltend. Er gab den Worten *a priori* und *a posteriori* eine erkenntnisstheoretische Bedeutung, weil es sich ihm um Beantwortung der Frage handelte: was kommt in unserer Erkenntniss von uns selber und was aus sinnlicher Erfahrung? All dasjenige, was subjectiverseits von allgemeinnothwendiger Art ist und die Erfahrung erst möglich macht, ohne aus ihr zu stammen, nannte er apriorisch. Dieser Sprachgebrauch hat sich bei J. G. Fichte, Schopenhauer und den Neukantianern erhalten.

Schelling und Hegel gaben den apriorischen Formen Kant's eine Wendung in's Objective, Ontologische, indem sie als apriorisch nicht blos auffassten und bezeichneten, was ihnen als streng nothwendig galt im Bereiche des subjectiven Erkennens, sondern auch, was ihnen als streng nothwendig galt im Bereiche des letzteren zugrunde liegenden Seienden gegenüber dem, was von blos erfahrungsmässiger, thatsächlicher Art ist. Dieser Sprachgebrauch wurde nachgerade der herrschende, nicht blos in Deutschland, sondern auch darüber hinaus. Selbst verschiedene Vertreter der peripatetisch-scholastischen Richtung adoptirten denselben. So sagt z. B. Tongiorgi: „Iudicia a priori vocantur quoque necessaria et de materia

necessaria, quia res non potest aliter se habere."[1]) Aehnlich M. Liberatore[2]) und D. Palmieri, welcher sagt: „Iudicium a priori dicitur, quod non experientia docente sive externa sive interna ponitur sed independenter ab ea."[3]) Als Urtheile *a priori* gelten ihnen alle diejenigen, welche ihrem Inhalte nach von streng nothwendiger Art sind, ohne auf äusserer oder innerer Erfahrung zu beruhen. Diesem Sprachgebrauche habe ich auch meinerseits mich angeschlossen. *A priori* im Sinne dieser Sprachesweise ist all das, was der Natur der Sache nach so geartet ist, dass dessen Gegentheil objectiv nicht existiren und subjectiv nicht wahrgenommen, nicht vorgestellt und gedacht werden kann, möge es dem Sinnes- oder Vernunftbereiche zugehören, möge es durch Sinne und Vernunft *in concreto* oder durch Vernunft *in abstracto* erfasst werden. *A posteriori* im Sinne dieser Sprachesweise ist all das, was von blos thatsächlicher Natur ist. Beides schliesst einander nicht aus, fordert vielmehr einander. Was *a priori* ist, kann nur in dem, was *a posteriori* ist, das Nothwendige nur im Thatsächlichen zu objectiver Existenz kommen und in's subjective Sinnes- und Vernunftbewusstsein erhoben werden.

Die Worte *a priori* und *a posteriori* können übrigens ihrer Vieldeutigkeit halber ganz bei Seite gelassen werden. Die uns beschäftigende Frage kann alsdann dahin formulirt werden: kommt dem Causalitätsprincipe eine schlechthinige, völlig allgemeine, die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausschliessende Seins- und Denknothwendigkeit zu, oder kommt ihm eine solche nicht zu? Kommt ihm eine solche nicht zu im Sinne all der Richtungen, welche die gestellte Frage verneinen, dann hat jenes Princip nur eine Seinsgültigkeit, soweit die Erfahrung ihm eine solche garantirt, aber nicht darüber hinaus. Eine Welt des Uebersinnlichen oder gar des Uebernatürlichen ist im besten Falle dann blose Hypothese; die Metaphysik kann alsdann keine eigentliche Wissenschaft sein, und eine über ihr sich aufbauende Theologie umsoweniger. In solchem Falle bliebe aber die Aufgabe bestehen, das thatsächlich sich vorfindende Causalitätsbewusstsein seiner Entstehungsweise nach zu erklären. Dieses bleibt aber von seiten jener Richtungen unerklärt und unerklärbar. Es kann weder erklärt werden aus äusserer oder innerer Sinneswahrnehmung, noch aus der Einbildungskraft, noch aus begrifflicher Bearbeitung der Sinneserfahrung, noch aus einem blos sub-

[1]) Instit. phil. I. n. 146. — [2]) Inst. ph. ed. 10. 1857. I. 200 sq., editio Prati 1883 I. 193. [3]) Inst. ph. 1874. I. 186.

jectiven Geistesbedürfnisse oder Vernunfttriebe; denn von ihnen aus kann nur erklärt werden das Bewusstsein einer zeitlich geordneten Aufeinanderfolge äusserer und innerer Sinnesthatsachen, keineswegs jedoch das Bewusstsein, dass letztere nicht von sich selber entstehen, dass es ein ursachloses Geschehen oder Sichereignen nicht geben könne. Dieses Bewusstsein gilt jenen Richtungen nur als — Mythus; woher aber dieser Mythus? Fordert nicht jeder Mythus eine Erklärung der Möglichkeit seiner Entstehung? Das Causalitätsbewusstsein kann auch nicht als eine unerklärbare subjective Denknothwendigkeit hingestellt werden in der Weise Kant's. Denn diese fordert nur eine gesetzlich geordnete Aufeinanderfolge der Sinneserscheinungen, nicht aber ein Hervorgebrachtwerden derselben durch übersinnliche, hinter ihnen liegende Wirkensgründe; denn diese wurden nur *post festum* ihnen von Kant hypostasirt. Consequenter Weise hätte die causale Denknothwendigkeit von vornherein schon als eine Forderung solch' übersinnlicher Wirkensgründe oder *Noumena* aufgefasst werden müssen und, um Anwendung auf die Sinneserscheinungen finden zu können, überdies als eine auf Seinsnothwendigkeit sich gründende Denknothwendigkeit; denn wie könnte sie für das gegebene Mannigfaltige der Sinneserscheinungen Gültigkeit haben, wenn sie nicht schon vor deren Anwendung auf diese eine Seinsgültigkeit besässe und sie erst durch sie gewinnen müsste? Sind ferner die verschiedenen Formen der subjectiven Denknothwendigkeit, die causale insbesondere, nicht ein so oder anders bestimmtes, dem Bewusstsein gegenständliches Seiende, also verschiedene Formen einer uns einleuchtenden Seinsnothwendigkeit? So werden wir auf indirectem Wege durch die Consequenzen, auf welche diese modernen Richtungen hinausdrängen, auf die Auffassung der älteren Philosophie hinausgeführt und zurückgeführt, welche das Causalitätsprincip auf gleiche Weise wie das Identitäts- oder Widerspruchsprincip auf die Evidenz einer im subjectiven Denken sich abspiegelnden Seinsnothwendigkeit gründet. Die weitere Frage wird nun diese sein: wie sich diese beiden Principien zueinander verhalten? Wie ihre beiderseits nicht blos thatsächliche, blos erfahrungsmässige sondern schlechthin gültige Nothwendigkeit sich zu einander verhalte? Ob die Denk- und Seinsnothwendigkeit des Causalitätsprincipes eingeschlossen liege in jener des Identitäts- oder Widerspruchsprincipes oder ob nicht?

2. Ist das Causalitätsprincip seiner Natur nach ein analytisches oder synthetisches? Das ist die weitere Frage.

Dass es ein analytisches ist, ja sogar ein tautologisches, wenn es so formulirt wird: „Jede Wirkung muss eine Ursache haben", steht ausser Frage; denn jede Wirkung schliesst die Beziehung auf eine wirkende Ursache ein. Dass es, auf solche Weise formulirt, auch ein analytisches *a priori* ist, sofern es ein absolut nothwendiges nicht blos empirisches ist, steht ebenfalls ausser Frage. — Dass es ein analytisches *a priori* auch ist, wenn im Subjectsbegriffe der Prädicatsbegriff eingeschlossen ist, wenn im Begriff des zeitlichen Werdens z. B. einer neuentstehenden Bewegung, einer aufgehenden Blüthe usw. bereits der Begriff des Gewirktwerdens, also die Beziehung auf einen von ihm verschiedenen Wirkensgrund eingeschlossen ist, steht desgleichen auch ausser Frage. — Dass es ferner auch ein analytisches Princip *a priori* ist, wenn im Subjectsbegriffe der Prädicatsbegriff, im Begriffe des Werdens der Begriff des Gewirktwerdens oder der Beziehung auf einen Wirkensgrund zwar nicht eingeschlossen ist, wenn aber diese beiden Begriffe und die zwischen ihnen stattfindende Beziehung oder Synthese vorausgesetzt und der Analyse zugrunde gelegt werden, auch dieses steht ausser aller Frage. — Dass der Begriff des Werdens seinem Inhalte nach auch untrennbar ist vom Begriffe des Gewirktwerdens, dass sie in einer sachlich ganz unlösbaren Beziehung oder Synthese stehen, nicht in einer blos contingenten, erfahrungsmässigen, obwohl sie beiderseits nur *a posteriori* durch concrete Thatsachen und Thatbestände der Erfahrungswelt in's Bewusstsein kommen, das steht nicht minder ausser Frage.

Was in Frage steht, ist dieses: ob der Begriff eines Seienden, welches zeitlich entsteht, rein als solches genommen, seinem Inhalte nach identisch sei mit dem Begriffe des Gewirktwerdens d. h. ihn als Theilbegriff einschliesse, also die Beziehung zu einem Wirkenden enthalte oder ob nicht, sodass diese Beziehung erst anderweitig hinzukommen müsse? Im ersteren Falle wäre das Causalitätsprincip nur ein besonderer Ausfluss des für uns sachlich evidenten Identitätsprincipes, im zweiten Falle müsste es den dasselbe bezweifelnden und bekämpfenden Denkrichtungen gegenüber erkenntnisstheoretischerseits eine anderweitige, für uns sachlich evidente, aber nicht auf das blose Identitätsprincip sich stützende Begründung finden. Ein analytisches Urtheil *a priori* wäre es beiderseits. Im ersteren Falle wäre es ein solches auf Grund des Subjectsbegriffes und des inhaltlich von ihm eingeschlossenen Prädicatsbegriffes, im zweiten Falle dagegen auf Grund des Subjects-

begriffes und des inhaltlich von ihm ausgeschlossenen, aber in wesentlicher Beziehung oder Synthese mit ihm stehenden Prädicatsbegriffes. Im ersteren Falle wäre es also ein rein analytisches, im zweiten Falle ein analytisches und synthetisches zugleich, beides beziehungsweise. Wie man übrigens die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori* ihrer Vieldeutigkeit und Missverständlichkeit wegen ganz vermeiden kann, so auch diese beiden Ausdrücke. Man kann die aufgeworfene Frage einfach auch so formuliren: Sind alle nothwendigen Urtheile so geartet, dass der Subjectsbegriff den Prädicatsbegriff inhaltlich einschliesst, oder kann es auch nothwendige Urtheile geben, deren Subjectsbegriff mit dem Prädicatsbegriff nur in einer, auf der Natur der Dinge beruhenden, wesentlichen Verbindung steht?

Im Sinne der zweiten Alternative haben sich De Margerie und Fuzier entschieden; sie weichen nur formell von einander ab. Vinati hat dagegen die Forderung gestellt, dass eine Lösung des Causalitätsproblems im Sinne der ersten Alternative herbeigeführt werden solle. Wird sich diese Forderung erfüllen lassen? Das ist zu bezweifeln, ja zu verneinen aus folgenden Gründen. Die Sinne nehmen nur Erscheinungen wahr, nicht aber deren Ursachen, obgleich sie sachlich vorhanden sind und dieselben hervorbringen, sowie sie auch nur die Erscheinungen, Accidentien oder Gestalten (*species*) der ihnen zugrunde liegenden Substanzen wahrnehmen, nicht aber diese selber, obgleich sie sachlich (*implicite*) vorhanden sind und deren wirksame Träger bilden. Infolgedessen bleiben den Sinnen auch die Beziehungen der ihnen vorschwebenden Erscheinungen auf die Wirkensgründe und substantiellen Seinsgründe derselben verborgen. Die äusseren Sinne der Thiere, von den Infusorien angefangen bis hinauf zu den höchstorganisirten, und die äusseren Sinne der Menschen nehmen wohl eine zeitliche Aufeinanderfolge der erscheinenden Dinge wahr, keineswegs indessen, dass sie über sich hinausgreifen und einander bewirken oder von einander bewirkt werden. Der innere Sinn nimmt wohl die zeitliche Aufeinanderfolge der seelischen Vorgänge wahr und in der Selbstempfindung auch deren Einheit, aber nur eine Einheit als Continuität derselben, nicht eine Einheit als ursächlicher Quellpunkt derselben. Die seelischen Vorgänge als Gegenstände des inneren Sinnes können wohl als Thätigkeiten des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, Fühlens, Begehrens bezeichnet werden, welche äussere Bewegungen zur Folge haben oder als passive Er-

regungen, welche Folgen äusserer Einwirkungen und Thätigkeiten sind, doch all diese Thätigkeiten und all diese passiven Erregungen sind nur solche im phänomenalen, nicht im metaphysischen Sinne des Wortes, in dem sie nicht als über sich hinausgreifende, Anderes bewirkende und von anderwärts her bewirkte aufgefasst werden. Allüberall da, wo das Sinnenleben eine höhere Entwickelung gewinnt, wo es in erhöhtem Maasse eine solche gewinnt durch das die Sinneserfahrungen vergleichende Denken des Menschen, dort kann nicht blos die zeitliche Aufeinanderfolge von Erscheinungen, sondern auch eine gleichförmige Aufeinanderfolge derselben beobachtet werden, die vorausgehenden können als Ursachen der nachfolgenden bezeichnet werden und werden in den Erfahrungswissenschaften gemeinhin auch als solche bezeichnet, können jedoch ebenfalls nur im phänomenalen Sinne als solche gelten, nicht im metaphysischen. Das zeitliche Werden als Gegenstand der äusseren und inneren Sinneswahrnehmungen ist also nicht ein und dasselbe mit Gewirktwerden und schliesst letzteres auch nicht als Theilphänomen in sich. Somit kann auch der durch die Vernunft von den Sinnesthatsachen abstrahirte Begriff des zeitlichen Werdens nicht ein und dasselbe sein mit dem Begriff des Gewirktwerdens und ihn auch nicht als Theilbegriff in sich schliessen, und es kann folglich aus der Seinsgültigkeit des ersteren vermöge des blosen Identitätsprincipes auch nicht die Seinsgültigkeit des zweiten abgeleitet werden.

Wir können also nicht der von manchen Autoren, namentlich auch von De Margerie und Fuzier vertretenen Ansicht beipflichten, dass die Sinne zwar nicht alle zeitlich entstehenden Phänomene als Wirkungen von Ursachen (*phénomènes-effets*) auffassen, aber wenigstens doch einige derselben, insbesondere die inneren, von uns selber ausgehenden. Würde dem aber auch so sein, würde dieser Ansicht auch Berechtigung zukommen, so könnte doch aus einer derartigen, blos theilweisen Thatsächlichkeit ursächlichen Wirkens, wie von seiten solcher Autoren auch anerkannt wird, die allgemeine und unumschränkte Gültigkeit des Causalitätsprincipes keine Begründung finden. Wie kann sie aber eine solche finden? Einzig und allein nur dadurch, dass die Vernunft nicht blos Erscheinungen wahrnimmt, sondern auch die sachlich (*implicite*) zwar vorhandenen, den Sinnen jedoch verhüllten Wirkens- und Wesensgründe derselben. Das Seiende, welches zu existiren beginnt, ist dem Sinnesauge zwar evident als ein werdendes, dass es aber ein werdendes nur sein könne durch die Wirksamkeit

eines von ihm verschiedenen Seienden ist nur evident für das Geistesauge. Die Vernunft wirft ihr Licht nicht blos auf jenes erstere, den Sinnen zugängliche Seiende, sondern auch auf dieses letztere, ihnen unzugängliche Seiende, erzeugt unter werkzeuglicher Hilfe der Sinnesbilder die allgemeinen Begriffe beider mit Abstraction von deren verschiedenen, concreten Ausgestaltungen und erkennt den untrennbaren Zusammenhang beider auf Grund einer ihr einleuchtenden Seinsnothwendigkeit, sodass zeitliches Werden und Gewirktwerden ihr nur als zweierlei Aspecte oder Gesichtspunkte einer und derselben Sache gelten. Das Causalitätsprincip geht also nicht auf im Identitäts- oder Widerspruchsprincip, ist aber gleich letzterem eine Denknothwendigkeit, sich gründend auf eine unbedingt und unumschränkt geltende Seinsnothwendigkeit. Wie ein Geschehen, das kein Geschehen wäre, widersinnig ist, so auch ein ursachloses Geschehen. Das Causalitätsprincip ist somit dahin zu formuliren: Alles, was entsteht, muss eine Ursache haben, nicht dahin: Alles, was besteht, muss eine Ursache haben, weil man ohnedem in letzter Linie auf eine sich selber verursachende *causa sui* hinauskäme, was in unüberwindliche Schwierigkeiten hineinführen würde, die hier nicht näher entwickelt werden sollen.

In historischer Hinsicht sei Folgendes bemerkt. Es kann nicht mit Grund gesagt werden, dass nach Aristoteles und den aristotelischen Scholastikern die Sinnesphänomene der zeitlichen Veränderung und der aus ihnen abstrahirte Begriff die Beziehung auf eine Ursache in sich schliesse. Ueber den Zusammenhang beider wurde von ihnen allerdings noch keine nähere Untersuchung angestellt. Soviel dürfte jedoch, wie ich anderwärts[1]) ausführte, ausser Zweifel stehen, dass dieselben das Identitäts- oder Widerspruchsprincip nur als negatives, nicht als positives Begründungsprincip aller metaphysischen, logischen, arithmetischen, geometrischen, ethischen und ästhetischen Principien angenommen haben, und dass auch verschiedene moderne Vertreter der peripatetisch-scholastischen Richtung manchem nothwendigen Urtheile *a priori* einen analytischen Charakter nur beigemessen haben auf Grund objectiver, in der Natur der Dinge liegender Zusammenhänge oder Synthesen. Die von Vinati gestellte Forderung ist also auch nach dieser historischen Seite hin unerfüllbar.

Hat aber die peripatetische Scholastik nicht einer Abstractionslehre gehuldigt, welche principiell nicht ausreichend ist zu

[1]) Erkenntnisslehre I, 364—66. 424—26. II, 85. II, 126—29.

einer befriedigenden Lösung des Causalitätsproblems? Hat sie die Abstractionskraft der Vernunft nicht als eine blos eliminative gefasst, die durch eine über sie hinausgehende, das Intelligible erkennbar machende und erkennende Kraft ergänzt werden muss, wie De Margerie dafürhält? Oder hat sie beide nur als zwei Seiten oder Beziehungsweisen der Vernunft aufgefasst, wie Fuzier glaubt? Es ist sicherlich dieser letzteren Ansicht beizustimmen. Die Vernunft ist der peripatetischen Scholastik zufolge beleuchtend und abstrahirend zumal auf ungetrennte Weise. Sie ist beides zumal sowohl als thätige, erkennbar machende Vernunft (*intellectus agens*) wie als aufnehmende, erkennende Vernunft (*intellectus possibilis*). Sie ist beides zumal als thätige Vernunft, sofern sie kraft ihres Lichtes mit werkzeuglicher Hilfe der Sinnenbilder die allgemeinen Wesenheiten der sinnlichen Phänomene und deren übersinnlicher Wirkens- und Seinsgründe und die Beziehungen dieser Wesenheiten auf einander durch Erzeugung intelligibler Medien oder Formen mit Abstraction von deren individuellen Bedingungen in das Sehfeld des Geistes rückt, erkennbar macht. Sie ist beides zumal auch als aufnehmende, erkennende Vernunft, sofern sie vermittelst dieser Formen die allgemeinen Wesenheiten und deren Beziehungen durch intellectuelle Wahrnehmung, Schauung (*apprehensio, perceptio, visio intellectualis*) mit Abstraction von deren individuellen Bedingungen sich gegenständlich macht und irgendwie auch die verschiedenen Specificirungs- und Individualisirungsweisen derselben sich vergegenwärtigt. Wir finden hier die falschen Extreme intellectualistischer, in übermässigen Realismus sich verlierender Erleuchtungstheorien einerseits und sensualistischer, in Nominalismus auslaufender Abstractionstheorien andererseits vermieden, und die ihnen beiderseits innewohnenden Wahrheitselemente zu principieller Anerkennung gebracht.

Erst durch Hume ist das Causalproblem eine *cause célèbre* geworden. Kant gab ihm eine erweiterte Fassung, indem er die Frage aufwarf: gibt es Prädicatsbegriffe, welche mit dem Subjectsbegriffe verknüpft werden müssen, ohne in ihm enthalten zu sein? Gibt es synthetische Urtheile *a priori?* Er antwortete hierauf zwar bejahend, fasste aber die Nothwendigkeit lediglich als eine subjective auf, ohne sie auf eine in der Natur der Dinge liegende Seinsnothwendigkeit zurückzuführen, ohne deren subjectiver Synthesis eine objective als *fundamentum in re* unterzulegen. Dieses war ein verhängnissvoller Irrthum. So blieb er schliesslich gleich Hume in blosem Phäno-

menalismus stecken, dessen folgerechtes Ende ein Scepticismus gewesen wäre, der nicht blos in Preisgebung einer metaphysischen, sondern auch einer auf objective Geltung Anspruch machenden ethischen Weltanschauung hätte ausmünden müssen. Der Versumpfung eines solchen ist nur dadurch zu entkommen, dass die philosophische Bewegung wieder festen Boden gewinnt, dass sie den verlorenen festen Boden der Philosophie der Vorzeit neu gewinnt und ihm eine den Forderungen der Neuzeit entsprechende, noch vertieftere Festigung gibt, um auf dessen Grunde dann weiter voranzuschreiten.

3. Wenn dem Vorausgehenden zufolge das Causalitätsprincip auf ontologischer Grundlage beruht, beruht es auf einer solchen nicht im ontologistischen Sinne? Beruht es gleich allen übrigen nothwendigen Principien nicht auf einer wenngleich unvollkommenen Schauung Gottes als dem Urquell aller nothwendigen Wahrheiten? Darauf ist einfach mit Nein zu antworten. Wie alle Vernunfterkenntniss allgemeiner Wesenheiten und ihrer Beziehungen, kommt auch die Causalitätserkenntniss zwar zustande durch geistige Erfassung, Wahrnehmung, Schauung derselben mit Abstraction vom Sinnlichen, Individuellen, nicht aber durch eine unmittelbare Erfassung, Wahrnehmung, Schauung der unendlichen Gotteswesenheit. Die Causalitätserkenntniss führt uns zur Gotteserkenntniss, nicht umgekehrt. Sie ist allerdings keine mittelbare in dem Sinne, als ob sie durch das blose Identitätsprincip vom Endlichen aus gewonnen werden könnte, wohl aber ist sie eine mittelbare, sofern sie vom Endlichen aus durch das Causalitätsprincip gewonnen werden kann und gewonnen wird. Eine unmittelbare Gottschauung bildet weder den Stützgrund des von der Welt zu Gott emporführenden Causalitätsbeweises im Sinne des strengen Ontologismus noch ein nothwendiges, ihm erst volle Spannkraft gewährendes Moment desselben im Sinne eines gemässigten Ontologismus; sie kann selbst nicht einmal als ein accidentell ergänzendes, verstärkendes Moment desselben im Sinne eines abermals gemässigten Ontologismus constatirt werden, was alles hier nicht weiter ausgeführt werden soll.

Der Gottesbeweis des hl. Anselm.[1])

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Rom (Colleg. S. Anselmi).

(Fortsetzung.)

III.

19. Das Urtheil und die Schätzung der von Anselm erfundenen Form, das Dasein Gottes zu beweisen, hat sich im Laufe der Zeit bei den Vertretern der Scholastik selber bedeutend verändert. Nehmen wir das Tridentinum zur Scheidegrenze, so ist im grossen und ganzen die vortridentinische Scholastik dem Beweise zugethan, die nachtridentinische ihm abgewandt. Und zwar liegt, so weit ich augenblicklich sehen kann, die Sache im allgemeinen so, dass der Umschwung der Meinung ziemlich Schritt hält mit dem Ablenken von einigen festen Grundsätzen auf psychologischem Gebiet, welche für die Scholastiker der klassischen Periode Gemeingut waren. Dem strengen Urtheil über Occam, das in unsern Kreisen zumeist herrscht, braucht man keineswegs beizutreten, um zu vermuthen, dass er ein gut Stück zur Meinungsänderung beigetragen hat, obwohl er noch kein Gegner des Argumentes, sondern eher ein gefährlicher Freund desselben war. Dagegen verwirft bereits im 15. Jahrhundert Gerson den Beweis mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt.[2]) Das Gleiche gilt von seinem Zeitgenossen Peter d'Ailly (Cameracensis). Wie war doch derlei möglich?

[1]) Vgl. Phil. Jahrb. 8. Bd. (1895), S. 52 ff. 372 ff. — [2]) Die Notiz folgt der Angabe des Card. D'Aguirre, Theol. Anselmi, Romae[2] 1688 tom. I pag. 147: „Ioannes Gerson apud Carthusianum in I. dist. 3. quaest. 2. in fine, rationem Anselmi in Proslogio non solum censet sophisticam, verum addit: Nescio quis insipientior sit, an is qui putat hoc sequi, an insipiens, qui dixit in corde suo: non est Deus . . .“ Aguirre bemerkt dazu: „Sed enim excessit Gerson, uti alias non semel: nec ferendum quod ita locutus fuerit de Anselmo . . . cuius illam ipsam argumentationem reverenter excipiunt Div. Thomas . . . et ceteri Theologi.“ Bertin veröffentlichte 1895 in Annales de Philos. chrét., Tome XXXII, p. 155—165 u. p. 277—285 zwei Aufsätze: «La preuve de l'existence de Dieu» und führte unter den Gegnern Anselm's neben S. Thomas und Kant auch Gerson auf.

Das übermässige Aufblühen der Universitäten entzog der früheren monastischen Scholastik in kurzer Zeit soviel von Licht und Luft und Boden, dass ihre Meister mehr und mehr in Vergessenheit geriethen. Die vollzogene Umprägung der alten Gedanken in die zur Mode gewordenen Formen einer aristotelischen Terminologie machte durch ihre vielfache Ausschlieslichkeit eine Summe zunächst von Fassungen und Wendungen der Gedanken, dann aber weiterhin eine Summe von jenen Gedanken selber veralten, welche man in den benedictinischen Schulen (weder platonisch, noch aristotelisch, sondern einfach scholastisch, mit mehr oder weniger Originalität) gefunden und gepflegt hatte. Eine Reihe von scharfen Controversen in Verbindung mit neuen Problemen, die das praktische Bedürfniss erzeugte, nahm Zeit und Kraft und Interesse so in Anspruch, dass eine ebenmässige Ausnützung des gesammten und reichhaltigen Erbes fast zu einem Dinge der Unmöglichkeit ward. Den Traditionen der benedictinischen Scholastik, die doch mindestens von Karl dem Grossen an bis tief in's 12. Jahrhundert hinein in Wirklichkeit weit mehr leistete als wir bislang anzuerkennen gewohnt sind, gereichte es überdies zum besonderen Nachtheile, dass die Schulen der Franciscaner, welche manche Gedanken der benedictinischen Vorgänger bei ihren Meistern stark nachklingen merkten, in zu schroffen Gegensatz zu denen der Dominicaner sich stellten, mit ihnen um die scholastische Hegemonie rangen, dabei öfter als gut war, sich überstürzten und so das ihrige beitrugen, dass man von den älteren Bahnen mehr und mehr abkam. Freilich brachte das Tridentinum eine Restauration, sammelte, ordnete, weckte in staunenswerther Art die Kräfte. Aber diese Restauration entbehrte — man erlaube das zu sagen — mehrfach jener ruhigen Sammlung und emsigen Gelassenheit, welche verschlungene Probleme nicht mit einem Alexanderhieb unter dem Schlachtruf dieser oder jener Schule zu zerhauen unternimmt, sondern bedächtig und vielseitig zu erwägen verlangt. Die Zeiten waren dazu gar nicht angethan: die alte contemplative Ruhe, welche ehedem selbst die grossen Streithändel der Päpste und Kaiser friedlich durchwirkte, hatte der Fäden manchen verloren.

Wollte man auf die Persönlichkeiten verweisen, die von den Losungsworten der streitenden Scholastiker abgekehrt ihre eigenen Wege gingen und dabei — bewusst oder unbewusst — zu kostbaren Gedanken der älteren Denker zurückkamen, wie Cartesius und Leibniz, so gebe ich gerne zu, dass sie viel mehr auf traditionellem

Boden noch stehen als man zumeist glaubt; und ich gebe zu, dass ihre Art zu philosophiren nicht durchweg ungeeignet war, jenen Rücklauf zur Gesammtvergangenheit zu fördern, der von einer gesunden Restauration unzertrennlich ist, und der objectiv die erhabene Aufgabe hat, aus dem Ueberkommenen auch das hervorzuholen, was seit Jahrhunderten geringer geachtet unter neuen Verhältnissen eine ganz neue Bedeutung zu gewinnen verspricht. Dass aber Cartesius oder Leibniz die Männer sein konnten, welche der sinkenden oder gesunkenen Sache des Anselmischen Beweises aufhelfen sollten oder mochten, lehne ich entschieden ab. Einmal fühlten und glaubten sie sich in einem viel zu grossen Gegensatz zu den tonangebenden Führern der Scholastik; dann hatten sie einen nicht zu unterschätzenden Feind an dem Cult ihrer eigenen Speculation; überdies fehlte eine geschlossene Schule, die ausgleichend hätte einwirken können. Die Schule der Benedictiner, deren Aufgabe das in erster Linie gewesen wäre, war ja längst um ihren Einfluss gekommen und in derartigen Fragen vom Verzicht auf ehemalige Selbständigkeit zu sehr beherrscht.[1])

Dazu kam, dass man beide, Cartesius wie Leibniz, misbrauchte, halb verstand oder überholte, den einen in dieser, den andern in jener Weise, und dass wichtigere Fragen als eine so ausnehmend akademische wie es der Wurf Anselm's ist, mit elementarer Gewalt sich vordrängten.[2])

Wenn vereinzelte Stimmen hier und dort dagegen Einsprache erhoben, so geschah das bescheiden und selten genug, und überdies in einer Weise, die mehr ausgleichend als eindringend, des öfteren auch fehlerhaft war.[3]) Die spätere Sympathie Mendelsohn's,

[1]) Die Salzburger Benedictiner-Universität bietet dafür manche Illustration. — [2]) Ueber Leibniz vgl. Rosenkranz in: Ersch und Gruber, R.-E. unter: Ontologischer Beweis; Stöckl, Katholik 1860, II. S. 410 f.; Runze, der ontol. Gottesbeweis. Halle. 1882. S. 50 ff.; Hontheim, Inst. Theodicaeae. Freiburg. Herder. 1893. p. 56 n. 4. Leibniz greift den Gesichtspunkt des Scotus wieder auf. Cartesius steht der Betrachtung Occam's näher: so darf man mit Fug sagen. — [3]) Vasquez wurde in Absch. I (8. Bd [1895] S. 55 A. 2) unserer Darlegung genannt. Er bezeichnet den Beweis als *acuta demonstratio*. Ebenso D'Aguirre a. a. O. S. 56 A. 2 und Absch. III S. 280 A. 1. Er führt in seiner Theol. Ans. l. c. p. 147 sq. auch Raynaudus als Gönner der Anselmischen Speculation an, weil er in theol. naturali dist. V. q. 1. a. 2 gegen den Cameracensis (d'Ailly † 1425) sich wendet. Dieser hatte nämlich in I. q. 3. litera Z behauptet, „rationes auctoris libri *Contra insipientem* non modo non esse demonstrativas, sed potius sophisticas et peccare in Logica, propter cuius defectum iste devotus homo (Ans. sc.) non solum in hoc, sed et in aliis passibus saepe deceptus

Hegel's und Anderer für Anselm war vielleicht noch schlimmer als

fuit, ut dicit unus doctor". Dem gegenüber bemerkt Raynaudus († 1663): „Sic ille temere ut saepe alias. Nam bene intuenti patet, S. Anselmum praeter cetera insignem philosophum ac dialecticum fuisse." — Die Benedictiner Porta di Asti (1690) und De' Tedeschi (1705) wurden Absch. I S. 56 A. 2 erwähnt. Ueber den ersteren s. Hurter, Nomenclator II² Col. 525 A. 1, über letzteren ib. col. 1296 sq. — Mit Approbation von P. Paul Mezger O. S. B., Prokanzler der Universität Salzburg, erschienen 1700 (Steyr, Auinger): Problemata de Deo Uno et Trino, welche von den PP. Stelzer und Lieb öffentlich disputirt wurden (199 S. gr. 4). Dort lautet S. 1 Problema I.: „An notum sit per se et ex terminis dari Deum?" Es wird im *Pronunciatum* aus c. 2—4 des *Proslog.* ausgehoben: „Nullus intelligens id quod Deus est . . . . nequit eum non esse cogitare" und die *Conclusio* lautet: „Existere Deum est veritas per se nota quoad se, non tamen quoad nos." Kurz und leider viel zu flüchtig werden die verschiedenen Meinungen in drei Klassen geschieden. D'Aguirre hatte vordem fünf Klassen unterschieden (l. c. t. I p. 135 sq. nn. 8—12) und eine reiche Literatur herangezogen. Aber auch seine Classification ist nicht verlässig. (Das genaue Aufreihen von Lehrmeinungen ist überhaupt ein Punkt, in dem es nicht nur bei Theologen, sondern auch bei den Philosophen und anderswo oftmals fehlt, so dass es schwere Mühe kostet, ein wirklich historisch-kritisches Bild von den Schicksalen eines speculativen Gedankens sich zu machen. Es wäre sehr zu wünschen, dass die literarischen Notizen über unser Argument irgendwo gesammelt werden könnten.) Unsere Salzburger Classification lautet: „Circa hanc difficultatem tres sunt Theologorum sententiae. Prima docet propositionem hanc: Deus existit, nec esse per se notam secundum se, nec quoad nos. Ita Scotus in I. dist. 2. quaest. 1. Arriaga († 1667) Tract. de Deo uno, disp. 2. sect 1. Secunda ex opposito asserit, propositionem illam esse per se notam, non modo secundum se, verum etiam quoad nos. Pro hac refertur S. Bonav. in I. dist. 8. art. 1. q. 2. Aegidius dist. 3 quaest. 2. Tertia incedens via media tuetur, Deum existere, esse propositionem secundum se notam, non tamen relate ad homines viatores. Ita D. Thomas 1. p. q. 2. a. 1. et in dist. 3. q. 1. Subscribunt communiter PP. Societatis: ut Molina 1. p. q. 2. a. 1. Vasquez disp. 19. c. 2. ac seqq., cum quibus probatur . . . ." Das Geschäft des Beweisens vollzieht sich einfach und knapp S. 2—5. Man ist etwas überrascht, noch im Jahr 1700 fast wie selbstverständlich betrachtet zu sehen, es bestehe zwischen Thomas und Anselm keine Differenz, und es folge aus dem *Proslogium* kein Ontologismus. Man beharrte offenbar auf dem concilianten Standpunkt, welchen Aguirre vertreten hatte. Das that namentlich der Spanier Jo. Bapt. Lardito O. S. B., der drei Bände über Anselm 1699—1703 veröffentlichte. (Siehe Hurter, Nomencl. II² col. 362.) Von einer stärkeren Beeinflussung durch Cartesius ist kaum eine Spur. Einige Jahrzehnte später aber (1735) unterlässt der Scotist Krisper nicht, auf den bedeutenden Unterschied zwischen Scotus und Cartesius aufmerksam zu machen. (Siehe ob. Absch. I S. 55 A. 1.) Bei P. Joseph ab Exspectatione O. S. B., welcher im Jahre 1765 schrieb: Systema theologicum ad mentem S. Anselmi . . . Conimbricae (vgl. Hurter l. c. III, 15), merkt man bereits stark die Wirkung der Cartesisch-Leibnizischen Speculation und kann der S. 393—397 gegebenen Ver-

schroffe Befehdung.[1]) Zu guter letzt trat der Ontologismus vor, bemächtigte sich der Sache Anselm's und that, als wäre die Speculation

theidigung nicht immer beipflichten. In der Folgezeit kamen die Benedictiner von der älteren und zustimmenden Auffassung des Argumentes immer weiter ab. Einige Illustrationen wurden bereits im Abschnitt I. (Jhrg. 1895, S. 56 mit Anm.) gegeben. Hier sei beigefügt, dass 1884 auch Dr. P. Anselmus Öcscényi O. S. B. in seiner sehr empfehlenswerthen Schrift: De theologia S. Anselmi . . . (Brunae 1884. XII, 240 S. 8°) p. 55 mit Hasse und Billroth den Beweis lückenhaft findet. Allerjüngst hat die *Revue Bénédictine* von Maredsous (1893 S. 562) bei der Anzeige des Schriftchens von Ragey ebenso kurz als kategorisch den Irrthum als ausgemachte Wahrheit wiederholt, der hl. Thomas habe Anselm's Argument abgewiesen. — Von dem Einfluss der kritischen Philosophie Kant's mit ihren verschiedenen Phasen abgesehen (vgl. Runze über Kant S. 75 ff., über Schelling, Weisse, Pfleiderer, Biedermann, Lipsius, Dorner von S. 96 an), ist es wohl der Ontologismus zumeist, der im katholischen Lager einen so nachhaltigen Umschlag bewirkte. Selbst die ausserordentlich sorgfältigen und gelehrten Herausgeber Bonaventura's von Quaracchi zeigen sich im Scholion zu I. Sent. dist. 8. p. I. a. 1. q. 2 (tom. I p. 155 sq.) von der Rücksichtnahme auf die allgemeine Ansicht beeinflusst. — Der ganze Process des Meinungsumschlages lässt sich aber vielleicht dadurch charakterisiren, dass man sagt, schon im Mittelalter habe man begonnen, Anselm's Argument von seiner psychologischen Bahn weg und in eine ontologische und kritische hineinzuschieben, schliesslich aber sei man dazu gekommen, zu meinen, es wäre immer so gewesen. Damit wurde auch der ganze Fragepunkt verrückt, und die scheinbaren Reactionen zu gunsten Anselm's mussten zu dessen ungunsten ausschlagen. Man darf daher nur mit grosser Reserve als Freunde des Argumentes gelten lassen, welche hier und dort als solche erscheinen. Bei Heinrich (Dogm. Theol. III. S. 176—178 mit A.) werden aus den letzteren Jahrhunderten genannt: Thomassin, Tournely, Vitasse, Fénélon, Staudenmaier, Schwetz, Boisleve. Dazu kämen Körber (Siehe ob. Absch. II [Jahrg. 1895] S. 374 A. 1) und die Herausgeber von Quaracchi, ausser anderen bisher schon erwähnten Persönlichkeiten, die wenigstens zum theil dem Argument einen Werth zuerkennen. Einzig und allein Ragey hat nach meinem Wissen in jüngster Zeit klar den psychologischen Charakter erkannt. Vallet aber war ihm nahe gekommen. (Siehe ob. Absch. I. S. 52 n. 1. mit A.) Ohne in allen Einzelheiten mit Ragey einverstanden zu sein, halte ich es doch für meine Pflicht, dessen Schriftchen bestens zu empfehlen. — Bei Besprechung des Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des Catholiques 1894 im Lit. Hdw. 1895, 321 ff. wird fälschlich Bertin als Gegner Anselm's bezeichnet. Bertin vertheidigt den Beweis in einer grösstentheils trefflichen Art. Leider kommen einige Unrichtigkeiten vor in den oben angegebenen Artikeln der ‚Annales de Phil. chrét.' — Ein entschiedener Verurtheiler Anselm's aus dem gleichen Jahre 1895 ist aber P. Hurtaud O. P. in ‚Revue Thomiste' p. 326—262, der sich gegen Ragey wendet.

[1]) Betreffs Mendelsohn vgl. Runze a. a. O. S. 61 ff., betr. Hegel ebend. S. 113 ff. Die protestantische Literatur jüngerer Zeit zieht Runze mit anerkennenswerthem Fleisse heran, von der katholischen aber nimmt er keine Notiz. Ueber Hegel vgl. auch Sanseverino, instit. philos. christianae, Neapoli 1885.

des Denkers aus dem 11. Jahrhundert so ziemlich eins mit den Gedanken derer, die im 19. Jahrhundert einer übermässig rationalistischen Verblassung sich entgegenwarfen. Der Herzog fiel; den erborgten Mantel warf man ihm nach; vom Schilde, der zerbrochen ward, das fremdartige Wappen vorher abzulösen, hatte man vergessen.

Auf dem in grossen Zügen gezeichneten Hintergrunde begreift sich der Wandel in der vor- und nachtridentinischen Scholastik betreff Anselm's und seines Beweises nicht mehr so schwer für jene, welche überhaupt es für möglich halten, dass in verschiedenen Zeiten der Scholastik andere Atmosphären der Geister zur Geltung kamen. Wer noch überdies im stillen der Ansicht huldigt, die Meister des 13. Jahrhunderts müssten, um vollends verstanden zu werden, nicht nur die Beleuchtung durch ihre Nachfolger, sondern auch, besonders in manchen Streitpunkten, jene durch die nächsten und näheren Vorgänger sich gefallen lassen, findet den Umschlag sogar ziemlich natürlich. Aber damit ist eigentlich doch nur erklärt, wie man überhaupt dem Argument ferner treten konnte. Unerklärt bleibt noch, wie die nachtridentinischen Scholastiker es verwerfen, die vortridentinischen es billigen konnten. Haben nicht beide Theile die letzten Grundsätze gemeinsam? Woher also die so verschiedene Anwendung dieser gleichen Grundsätze?

Man könnte etwa den Wandel heranziehen, der betreffs der sogenannten Mystik in der Scholastik sich vollzog. Heinrich hat eine solche Erklärung wenigstens gestreift.[1]) Dass nun bei Anselm mehr mystisches Element sich findet als bei der nachtridentinischen Scholastik in ihrem allgemeinen Betrieb, ist ja richtig. Richtig weiterhin ist, dass die mystischen Momente der früheren Jahrhunderte im Laufe der Zeit mehr und mehr zurücktreten und zurücktreten müssen, weil die Philosophie wesentlich eine rationalistische Disciplin ist, und ihre Entwickelung ihr inneres Wesen nicht ändern darf. Aber Entscheidendes für die Erklärung gewinnen wir daraus ebenso wenig. Vergleicht man Albertus den Grossen[2]) mit Bona-

t. III pag. 331 not. 1 (es werden Billroth und Klee dort mitberücksichtigt) und Stöckl, Katholik a. a. O.

[1]) A. a. O. S. 187 A. 1. — [2]) Mein junger Freund Dr. Fidelis v. Stotzingen O. S. B. hatte die Güte, in der neuen Albertus-Ausgabe von Vivès eine grosse Anzahl von einschlägigen Stellen zu prüfen. Das Resultat war, dass von einer Meinungsverschiedenheit zwischen Albert und Anselm gar keine Rede sein kann. Vgl. z. B. Summae Theologiae part. I. tract. III. q. 17. (p. 115); ib. tract. IV. q. 19. membr. II. et IV. (p. 128 sqq.) Com. in I. Sent. dist. I. *B.* art. 15.

ventura [1]) untereinander, dann mit Anselm, dann alle drei mit Thomas [2]) und schliesslich mit Scotus,[3]) so herrscht doch eine so wunderbare Uebereinstimmung in den uns betreffenden Punkten, dass hier von dem so stark betonten Unterschied zwischen Scholastikern und Mystikern

(p. 36); ib. dist. III. *G.* art. 22. (p. 122) et art. 27. (p. 126); ib. dist. III. *A.* art. 1. (p. 92). Gonzalez, hist. de la phil. (Paris 1890) t. II p. 231 sq. sah desgleichen sich zum Geständniss veranlasst: „En développant le concepte métaphysique de Dieu, Albert le Grand se rapproche de la conception ontologique de saint Anselme; il paraît même l'accepter: il dit, en effet, que c'est le propre de Dieu, non seulement d'exister ou de ne pouvoir cesser d'exister, mais encore de ne pouvoir être conçu sans l'existence: Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse." Vergleicht man mit den letzten Worten Anselm's eindringende Erörterungen Gaunilo gegenüber, und zwar gerade über das *non posse cogitari non esse:* so ist es nahezu unbegreiflich, wie man je verkennen konnte, dass Albert die Apologie und die gesammte Beweisführung Anselm's billigt und anerkennt. Heinrich a. a. O. S. 187 A. 2 führt aus Albert's Comp. theol. verit. 1, 1 selber an: „Sicut dicit Anselmus, illud maxime habet esse, quod maxime distat a non esse, quod sc. non habet esse post non esse, nec potest cogitari non esse." Und doch verkannte Heinrich die Einhelligkeit Beider! — Vgl. bei Stöckl, Gesch. d. Ph. d. M.-A. II. S. 368 und A. 1.

[1]) Vgl. Bonav. (ed. Quaracchi) t. V.: Quaest. dispp. de mysterio Trin. q. 1. a. 1. (p. 45; p. 47 nn. 21, 22, 23, 24, 26; p. 48. n. 6; p. 50 n. 6.) t. V.: Itinerarium mentis c. 5. (p. 308 sqq. n. 3.) Höchst lehrreich ist das gelehrte Scholion ib. p. 313 bis 316, namentlich nn. 2, 3, 5. Wie bei Albert, so liest bei Bonaventura nicht wenig sich derart, dass es einen Commentar zu Anselm bilden könnte. — [2]) Ueber Thomas siehe oben Absch. II n. 18 (S. 388) *ad a.* Heinrich a. a. O. S. 203 A. 1 macht auf die schöne Stelle *Cont. gent.* lib. III. c. 50 aufmerksam, die ich hier nachtrage: „Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur, quod intellectus quolibet finito dato aliquid ultra molitur apprehendere." Ist das nicht Anselmisch? Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass man im Commentar zur *Summa contra gentiles* vom Ferrariensis und in dem des Cajetan zur *Summa theologica* von dem heute so betonten Gegensatz zwischen Thomas und Anselm doch recht wenig merkt, namentlich bei ersterem nicht. Und doch stehen wir schon im 16. Jahrhundert. — [3]) Siehe oben Absch. I. n. 1 S. 55 A. 1. Meine Ueberzeugung geht dahin, dass Scotus von uns vielfach unterschätzt und irrthümlich verstanden wird. Sobald unsere gründlichere Beschäftigung mit der Scholastik hinter das 13. Jahrhundert weiter und weiter zurückgeht, bekommen gar viele Sätze und Probleme eine ganz andere Färbung. — Alex. von Hales habe ich ob. n. 1 S. 54 erwähnt. Vgl. Summa univ. theol. p. 1. q. 3. membr. 2. Heinrich will a. a. O. S. 187 einen Unterschied zwischen Anselm und Alexander finden mit Berufung auf membr. 1. Ein solcher besteht nicht. Da sah Gonzalez richtiger. Zu den Anhängern Anselm's rechnet Bertin in den ob. a. Aufsätzen auch Heinrich von Gent.

nichts oder fast nichts zu spüren ist, so lange es sich um Speculation und nicht um schulmässigere, didaktisch bequemere Darstellung handelt.

Nach wie vor bleibt die Thatsache: Ob Mystiker oder nicht, waren die hervorragenden Vertreter gerade der klassischen Scholastik mit Anselm zufrieden, zufrieden Jahrhunderte lang. In den Principien selbst ist bei den Späteren kein Umsturz eingetreten. Es bleibt also nur übrig, dass man später diese Grundsätze anders zur Beurtheilung verwandte denn ehedem. Mit anderen Worten: die Früheren fassten offenbar den Charakter des Argumentes anders auf als die Späteren. Letztere betrachteten es nicht als psychologisch, erstere thaten es, wenn sie auch den Namen selbst ihm nicht beilegten. Mochten sie über kritisch-historische Auffassung oder Kunst die Worte sparen, thatsächlich übten sie solche in unserem Falle.

20. Dass Anselm sich selber des psychologischen Charakters bei seinem Beweise bewusst war und die Merkmale eines solchen deutlich genug ihm aufgeprägt hat, soll in diesem III. Abschnitt positiv dargelegt werden.

Der Unbefangenheit des richtenden Lesers mag die Bemerkung förderlich sein, dass es dabei ebenso wenig wie in den früheren Darlegungen um die Beweiskraft des Anselmischen Gedankens sich handle: Es handelt sich um die Beweisart, d. h. es gilt zu bestimmen, was denn eigentlich jenes sachliche Moment sei, dessen Anselm wie seines Hebels sich bedient.

Dialektisch ist natürlich der Beweis in seiner Urform Proslog. c. 2 eine *Deductio ad absurdum* und kann als solche uns keine volle Befriedigung geben, da wir eben lieber eine eigentliche *Demonstratio* hätten. Anselm hat zwar nicht versäumt, Gaunilo gegenüber seinen dialektisch gegebenen Gedanken in positive Demonstration umzusetzen. Wir jedoch haben es hier mit der Apagoge selber zu thun.

Metaphysisch ist der Beweis nicht dem Gebiete der allgemeinen, sondern der speciellen Metaphysik entnommen; nicht ist der springende Punkt die (ontologische) Objectivität der höchsten Begriffe, nicht die Gradation der ontologischen Seinsstufen, nicht ethische Erscheinungen, sondern ein Vorkommniss aus dem Gebiete unseres höheren Geisteslebens, mit dem die metaphysischen und dialektischen Operationen vorgenommen werden. Das will unsere Formel besagen.

Nun gibt es freilich der Vorkommnisse in unserem höheren Geistesleben mehr als eines, von dem ausgehend wir zum Letzten und Höchsten, dessen wir bedürfen, uns emporarbeiten können. Es ist daher für die individuelle Charakterisirung des Anselmischen Beweises nicht aus-

reichend, ihn als psychologisch zu bezeichnen. Günther[1]) hat sein psychologisches Argument dem Selbstbewusstsein entnommen; andere haben andere Seiten aufgegriffen. Auch Cartesius[2]) kommt nach seiner Weise auf das Selbstbewusstsein. Und Anselm?[3])

Wenn das Argument psychologisch ist, kann er unmöglich das Selbstbewusstsein ganz unberührt lassen. Aber hierin zeigt sich wohl anschaulich der Unterschied zwischen dem 11. und 17. Jahrhundert.[4]) Jedes Selbstbewusstsein haftet an einem persönlichen Einzelwesen. Dieses aber bietet neben dem, was diese Person zu dieser und keiner andern macht, so viel anderes, was nicht nur einmal, sondern weiss Gott wie vielmal und zwar nach constanten Gesetzen bei Personen vorkommt. Es gibt also von jedem individuellen höheren Geistesleben aus von vornherein mindestens zwei Wege, dasselbe für die Speculation fruchtbar zu machen: entweder hält man sich vorwiegend an die subjective, specifisch individuelle Seite, oder man fasst die objectiven, gemeinsamen, nicht ausschliesslichen, sondern regelrecht wiederkehrenden Momente vorzugsweise ins Auge. Das erste that nach meiner Auffassung Cartesius, das andere that Anselm mit seinen Freunden in den Zeiten vor Occam. Mit anderen Worten: Die Psychologie der älteren Scholastiker ist mehr objectiv, die der neueren, so weit sie selbständig forschten, mehr subjectiv. Auf der Wasserscheide sozusagen steht Occam, der — merkwürdig genug — meint, Gottes Dasein könne höchstens nach Anselmischer Weise rationell bewiesen werden.[5]) Occam's Auffassung deckt sich nicht mehr völlig mit der von Duns Scotus, Bonaventura, Alexander von Hales, Albertus u. s. f.: sie greift

[1]) Vgl. Melzer, Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise. Neisse. 1895. 1. Haupt-Absch. (Dazu Gutberlet's Referat in Nat. u. Offenb. 1895. S. 509.) [2]) Vgl. Rosenkranz, a. a. O. Runze, a. a. O. S. 25 ff. Liedtke, Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm v. C. und Renatus Cartesius. Heidelberg. 1893. S. 19 ff. bes. den Schluss S. 35—37 — [3]) Liedtke, a. a. O. S. 2—18 und 35 f. Die Dissertation wird wohl keinem der beiden Philosophen vollkommen gerecht. [4]) Ueber die Beachtung des Selbstbewusstseins von Seite der älteren Scholastiker und ihren Betrieb der Psychologie überhaupt herrschen in unserm Lager noch gar manche Anschauungen, die man wohl als schief bezeichnen darf, die jedenfalls schlecht geeignet sind, unsere Stellung zur neueren Philosophie zu verbessern, so oft es sich um Urtheile über die Scholastik handelt. Vgl. z. B. C. Werner, System der christlichen Ethik. — [5]) C. Werner, Der hl. Thomas v. A. 3. Bd. (1859) S. 118 zeichnet Occam's Standpunkt also: „Wir haben keinen einfachen Begriff von Gott, so wenig als der Blindgeborne von der Farbe einen Begriff haben kann. Unser Gottesbegriff ist ein durch allerlei

bei Anselm bereits mehr jenes subjective Element heraus, das die neuere Erkenntniskritik so einzig betont oder vielmehr übertreibt. Cartesius hielt sich an seine einzige Individualität und sagte: „Cogito ergo sum." Diese seine eigene Individualität betrachtete er ohne viele Umschweife, als verstände sich das von selber, für eine richtig gestimmte und für eine typische. Emancipirt er sich von den Grundsätzen der alten Scholastik nicht völlig, so kann er das thun, und es ist der bei ihm anselmisch klingende Beweis eine Colorirung des Originals.

Auch Anselm hält sich an sein individuellstes Geistesleben und sagt: „Non iam maius cogitare valeo, ergo est tale." Er verlangt

Abstractionen gewonnener complexer Begriff; wir abstrahiren uns von den geschaffenen Dingen die Begriffe von Sein, Güte, Weisheit u. s. f.: das absolute Zusammensein dieser Begriffe ist dasjenige, was wir als *Proprium* des Gottesbegriffes anzusehen haben. Die Existenz des diesem Begriffe entsprechenden Wesens lässt sich nachweisen, sofern man sich unter Gott dasjenige denkt *quo nihil est melius et perfectius* . . ." Werner urtheilt über Occam strenge; das Gleiche thut Haffner, Geschichte der Philosophie. Wenn letzterer S. 635 von Occam's Schriften meint: „Indem sie vorzugsweise die logischen Fragen in's Auge fassten und auch die metaphysischen auf diese reduciren, stellen sie sich zu der bisherigen Scholastik in schroffen Gegensatz." so glaube ich, die Sache liege etwas anders. Occam greift die alten Probleme wieder vorwiegend psychologisch auf, aber nicht mehr so objectiv wie es die Alten thaten. Es lässt sich hier anwenden, was Werner a. a. O. III, 633 über ein mit unserer Sache nahe verknüpftes Problem bemerkt: „Die Frage über die angebornen Ideen war überhaupt eine ganz neue, auf welche die Scholastik bei ihrer vorherrschend objectiven und dem Sachlichen des Denkinhaltes zugekehrten Denkrichtung niemals *ex professo* eingegangen war, ausser insofern sie den ungesunden Ueberschwänglichkeiten eines excessiven Neuplatonismus gegenüber zu treten sich veranlasst gesehen hatte . . ." — Aus des verdienten nunmehr verewigten Stöckl Darstellung (Gesch. d. Ph. d M.-A. II. S. 1009 ff. § 264) wird man bezüglich der Existenz Gottes bei Occam kaum ganz klug werden. Ich setze deshalb die Auffassung von Gonzalez (hist. II. p. 398) hierher, welche zeigt, wie fest hierin Occam die Bahn des Duns Scotus trotz des Umschwunges in der Erkenntnistheorie psychologischer Art einhält: „Le disciple de Scot nous dit bien que si, par Dieu, nous entendons un être au-dessus duquel il n'en existe pas de supérieur ou de plus parfait, la raison peut démontrer son existence: mais si par Dieu l'on entend un être plus noble et plus parfait que tout autre être distinct de lui, dans ce cas, il est impossible de connaître avec évidence que Dieu existe: non potest sciri evidenter quod Deus est." Gonzalez findet zwar hierin einen übergrossen Scepticismus. Den gleichen aber, wenn es überhaupt einer ist, bekannte ich von mir oben nn. 16 u. 17. Denn wir müssen ein wirkliches *ens infinitum* beweisen, wenn wir wirklich Gott beweisen wollen. Dabei ist allerdings nicht nöthig, gerade der Erkenntnistheorie Occam's zu folgen.

von jedem andern das gleiche Bekenntniss, betrachtet sich also nicht minder als typische Norm. Allein — er controlirt auch seine Individualität mit fremden Persönlichkeiten, namentlich mit dem conträr extremen Atheisten, in erkenntnisskritischer und sprachbeflissener Weise; er controlirt sie überdies durch eine die gesammte Menschengeschichte überfliegende Induction, die uns veranlasst, in seinem Argument auch eine geschichtsphilosophische Art zu finden.

Ob nun Anselm seine Individualität und die der andern richtig analysirt und controlirt hat, — ich wiederhole es — beschäftigt uns hier nicht. Es handelt sich nur, ob er es wirklich that. Es handelt sich weiter darum, ob er es so und so deutlich that, dass man es *positis ponendis* erkennen konnte und erkennen musste, wenn man der Pflicht eines genauen Nachdenkens seiner Gedankenart vollkommen gerecht ward. Dies wird augenblicklich von mir behauptet und zu beweisen versucht.

Gesetzt nun, es gelänge, dem psychologischen und historisch-philosophischen Charakter Anerkennung zu verschaffen und das Zugeständniss zu erhalten, Anselm habe ein so originelles Argument geschaffen, dass man es kaum anders formuliren kann, ohne es von seiner feinen Linie abzubringen, wäre dann die Zeiten und Moden überragende Beweiskraft ohne weiteres zuzugeben? Nach meiner Ueberzeugung: Nein. Es bleiben der möglichen Bedenken noch genug.

Gleichwohl wäre mit der Anerkennung des psychologischen Charakters nicht eben wenig gewonnen.

Einmal wäre eine Berichtigung doch wenigstens eingeleitet. Jahrhunderte langen Rost putzt ein einzelner so schnell nicht weg; leichter und eher reibt er das auf, was er funkeln will, sich selber allenfalls noch dazu. Er habe also Geduld, bis ihm Freunde erstehen.

Dann wäre man damit dem Begreifen unserer älteren Vergangenheit näher gerückt, und ganz besonders wäre mit der Entfernung von so und so viel nutzlosen Einreden innerhalb unseres Lagers die Bahn frei, dass die ältere psychologische Speculation „mit erfrischendem Windesweben — kräuselnd bewege das stockende Leben“ oder auch friedige das brausende.

Für das Urtheil über die Beweiskraft würde sich demnach die Lage fürderhin so gestalten: Wer den psychologischen Charakter des Arguments leugnet oder übersieht, kann es nach meiner Ansicht nicht dauernd vertreten; wer ihn anerkennt, verwirft damit zunächst eine Reihe von ungehörigen Misverständnissen und zahlt dem all-

gemeinen Verdict einen kleineren Tribut; — er schafft sich ein gewisses Präjudiz zugunsten Anselm's.

Da aber eine Reihe von anderweitigen Angriffspunkten bleibt, namentlich für diejenigen, welche glauben, Anselm habe die Nothwendigkeit der Gottesidee überspannt[1]), so braucht Niemand mit der Annahme des psychologischen Charakters auch alle weitere Gegnerschaft aufzugeben.

Damit dürfte nun genügend erklärt sein, worüber die Frage des gegenwärtigen Abschnittes III handelt und wir wenden uns zu einigen Argumenten.

21. Für den psychologischen Charakter spricht zunächst

a) die Abweisung anderer Classificationen. Das Argument ist nicht *a priori*, weil es auf Erfahrungsthatsachen sich stützt[2]); es ist nicht *a simultaneo*[3]); es ist nicht ontologistisch, so dass es eine unmittelbare Anschauung der Gottesexistenz postulirte oder zur Consequenz hätte[4]) – welcher Art soll es denn noch sein können, wenn nicht psychologischer, da doch der (in Absch. I) genauer betrachtete Wortlaut ohne Zweifel sehr psychologisch uns vorkommt?

b) Man könnte denken: Noch ein Fall ist denkbar, nämlich das Argument als auf der verschiedenen Abstufung ontologischen Seins erbaut zu fassen, d. h. das *quo maius cogitari nequit* hat den Sinn von *quo melius cogitari nequit*. Die Gradation des Seins aber kann man in der allgemeinen Metaphysik oder Ontologie betrachten und somit erhielt der Beweis doch mit Recht das Prädicat: ontologisch.

Allein *α*) die Gradation des Seinsgehaltes, wie sie Anselm braucht, geht doch zu weit aus der allgemeinen Metaphysik heraus und in das Gebiet der speciellen Kosmologie zu weit hinein, als dass man deshalb einen ontologischen Charakter für Anselm's Beweis specifisch finden müsste.

Dann aber *β*) — und das ist entscheidend — Anselm nimmt *maius* keineswegs identisch mit *melius*. Die gradative (genauer: qualificative) Auffassung der Anselmischen Formel ist hermeneutisch und historisch ausgeschlossen oder doch unzureichend. Schon in n. 16 unter *c*[3]) und *c*[6]) wurde darauf hingewiesen. Wiederholt wurde betont, dass Anselm die Sehne seines Bogens nicht so sehr mit Hilfe der Inhaltsqualität des gedachten Objectes, als mit Hilfe der eigenthüm-

[1]) Vgl. z. B. Stentrup, De Deo uno. Ocsényi a. a. O. S. 53 n. 64.
[2]) Siehe oben n. 17 *b* (S. Bd. S. 375 f.); n. 18. ad *c* (S. 385). [3]) n. 17 *c*, S. 376 *f*.
[4]) n. 18 ad 8. S. 388 f. [5]) A. a. O. S. 377. [6]) S. 378 f.

lichen und übermächtigen Affection des denkenden Subjectes durch jenes Gedachte spannt; nicht schnellt den Pfeil die Ausschöpfung des gedachten Begriffsinhaltes, sondern die Erschöpfung des zum höchsten Begriffsinhalt gespannten und zielenden Denker-Verstandes.[1])

γ) An letzterer Stelle[2]) wurde der Formelausdruck des cap. 2 mit der entgegengesetzten des cap. 15 im gleichen *Proslogium* in Verbindung gebracht, um zu zeigen, dass es für Anselm zunächst um kein entitativ- oder gradativ-Maximales, sondern um ein psychologisch-Maximales sich handle. Würde Anselm im gleichen *Proslogium* über die gleiche Sache — dem gleichen Atheisten gegenüber — jetzt sagen, Gott sei das *quo maius cogitari nequit* (c. 2) und bald darauf, er sei *maius quam cogitari possit* (c. 15), und würde dabei zuvörderst auf das Object, nicht an das denkende Subject Bezug nehmen, so wäre ein solcher Selbstwiderspruch doch einfach unerträglich. Dagegen ist die Doppelformel ebenso elegant als correct, wenn sie uns Affectionen oder Zuständlichkeiten derjenigen bezeichnet, welche Gott denken und erkennen. Es wird einfach zwischen sicher erkennen und nicht erschöpfend erkennen von Anselm wie von Früheren und Späteren unterschieden. Es werden also Affectionen der denkenden Subjecte, nicht Realgehalte ontologischer Gradationen angespannt; es wird psychologische Geistesarbeit, nicht ein in jenem Processe gewonnener Begriffsinhalt mit seiner Gradation analysirt.

22. Das Gleiche bezeugt Anselm nicht ohne ein gewisses Pathos in der *Apologia adversus Gaunilonem*, welche die authentische Selbsterklärung Anselm's für seinen Beweis enthält und daher fremde Erklärungen belanglos macht, im cap. 5. Gaunilo hatte offenbar das Argument nach der gradativen Seite hin gefasst und es so wieder gegeben, als wäre *quod maius omnibus est* gleichwerthig mit *quo maius cogitari nequit*. Diese Wiedergabe erkennt Anselm durchaus nicht an; feierlich erklärt er, Gaunilo's Gedanke sei nicht der seine:

„Nie und nimmer findet sich in allen meinen Behauptungen eine solche Beweisführung. Denn es gilt nicht das gleiche, ob ich sage: »was grösser ist als alles andere«, oder ob ich sage: »was so ist, dass man darüber hinaus nicht mehr denken kann«, sobald es sich nämlich darum handelt, die wirkliche Existenz des mit dem Ausdruck Bezeichneten zu erhärten . . . . Jenes nämlich was mit »grösser denn alles« bezeichnet wird, bedarf wieder eines anderen Beweisgliedes; dieses aber verlangt nichts weiter als was die Worte der Formel besagen: »über das hinaus ein grösseres nicht mehr gedacht werden kann«!"

[1]) Vgl. nn. 4, 5, 7, 8, 14, 17 *a*. — [2]) S. 375.

Anselm unterlässt auch nicht, das Werthverhältniss beider Formeln für das Beweisverfahren noch genauer zu bestimmen, indem er zugibt, man könne allerdings auch von Gaunilo's Formel aus einen Beweis construiren, nur sei ein Umweg dabei nicht zu vermeiden und habe man anders jenes „Können" der Anselmischen Formel richtig verstanden, so münde man schliesslich an der gleichen Stelle. Wer nämlich in seinem Gedankenaufstieg zum wirklich letzt-grössten gekommen, der kann eben nicht mehr weiter und steht somit genau auf jenem extremen Punkt seines Denkprocesses, auf dem ihn Anselm haben will.

Es ist klar, dass diese Auseinandersetzung gegen Gaunilo und dieser feierliche Protest nur dann einen Sinn hat, wenn es sich um die Analyse eines vitalen Processes des höheren Geisteslebens handelt, d. h. wenn der Nerv des Beweises ein psychologischer ist.

Anselm ist sich dieser einschneidenden Klarlegung bezüglich der Art seines Beweises so lebhaft bewusst, dass er, was er doch äusserst selten thut, eine siegreiche Ironie zum Schlusse nicht unterdrückt. Er meint nämlich, aus der gegebenen Erklärung könne Gaunilo nebenher auch abnehmen, mit welchem Recht er ihn jenem Einfaltspinsel gleichgestellt habe, der von einer verlorenen Insel höre, sie mit dem Aufgebot all seiner Phantasie so schön sich ausmale, dass er fast sich selber übertreffe, und dann naiv genug sei um zu glauben, er habe nun mit seinem Meisterstück von Phantasie die Idee eines wirklich existirenden Dinges gewonnen. Diese Ironie ist um so auffälliger, als Anselm in cap. 3 der *Apologia* den Einwand Gaunilo's aus der Phantasie-Insel bereits mit überlegener Sicherheit abgewiesen und die Spitze desselben gegen Gaunilo selber zurückgebogen hatte. Offenbar wollte Anselm zu verstehen geben, man möge doch die Güte haben und sein Argument, das er nicht zum blosen Spass ausheckte, etwas weniger harmlos erklären; er verstünde doch auch, wo Naivität beginne und wo sie ende.

23. Ob man anschaulicher noch und knapper und überzeugender und volksthümlicher zu verstehen geben kann, es handle sich bei unserem Beweis um eine Erscheinung des Geisteslebens ganz einziger Art, als Anselm selber in jenem cap. 3 der *Apologia* es that, möchte ich bezweifeln. Man muss immerhin auf ein neues Experiment es ankommen lassen, ob man packender einem neuen Gaunilo gegenüber den charakteristischen Punkt des Argumentes ausdrücken wird als er in eigener Person es ausdrückte dem concreten Gaunilo des 11. Jahrhunderts gegenüber: „Denke nach, so lange Du willst, lass Dir helfen,

von wem Du willst; sobald Du auf ehrlichem philosophischen Wege etwas findest, was Deinem Gedanken ein von der Objectivität gebotenes und Deiner Subjectivität weiterhin unüberschreitbares Halt (kategorischer Art, um mit Kant zu reden) gebietet, und doch etwas anderes als jenes einzigartige und concrete unendliche Wesen ist, von dem ich rede, dann komme und sage es mir: ich will es Dir zeigen oder finden, sei es was es wolle — und willst Du es dauernd haben, so sollst Du es, soweit es an Dir und meinem Argument liegt, dauernd besitzen."

Entweder war Anselm, da er das dritte Capitel seiner Apologie schrieb, ein bischen zu „genial" angehaucht, so dass man ihn nach Jahrhunderten bei veränderten Atmosphären kaum mehr verstehen konnte, — oder er hat doch mindestens ein psychologisches Argument beabsichtigt, über dessen Werth allen Epigonen das Urtheil natürlich frei gelassen werden muss. Beides genügt dem jetzigen Zweck.

24. Will man noch einen Grund für den in Frage stehenden Punkt, so erinnere man sich, dass *Monologium*, *Proslogium* und *Apologia* eine wirkliche Trilogie bilden, wenn auch die gefeierte klassische Griechenzeit längst begraben war. Liest nun Jemand mit etwas Bedacht das Cap. 66 des *Monologium* und kommt es ihm nicht darauf an, alle Jahrhunderte und alle Geister durchaus gleich zu machen oder zu nivelliren, so begreift er mit oder ohne Absicht, dass Anselm bei seiner ganzen Geistesrichtung, die er dort klar genug ausspricht, kaum ein anderes denn ein psychologisches Argument suchen, finden und vertheidigen konnte. Was bleibt auch für einen consequenten Denker noch anderes übrig, sobald er einmal erklärt, das feinste Material sozusagen, um Gottes Existenz und inneres Leben mehr oder minder zu verstehen, sei das Verständniss und die Erforschung unseres eigenen geistigen Seins und bewussten Lebens?

Ueber die Tragweite und Fruchtbarkeit eines solchen Princips für einen Denker wie Anselm viele Worte zu machen, geht mir gegen den Mann. Mit Rücksicht jedoch auf den einen oder anderen gelehrten Leser, dem die Musse nicht übermässig hold ist, sollen in der Anmerkung einige Sätze ausgehoben sein zur Erinnerung und zur Nachprüfung.[1])

[1]) Monol. c. 66 (al. 64). Migne 158,212 sq.: „. . . . Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. . . . Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter

Dagegen halte ich es für angezeigt, bei dieser Gelegenheit hervorzukehren: *a*) Es ist historisch unrichtig, wenn man behauptet, schon S. Augustin habe so wie Anselm argumentirt.[1]) *b*) Es heisst mehr oder weniger vom Frage- und Brennpunkt sich wegkehren, wenn man, wie es protestantischen Philosophen besonders geläufig ist, zu der genannten Trilogie wohl oder übel den *Dialogus de veritate* um jeden Preis beiziehen und nicht ganz unbefangen verwenden will.[2])

25. Noch bleibt für diesmal zu begründen, mit welchem Rechte wir dem Anselmischen Argumente auch einen geschichtsphilosophischen Charakter zusprechen.

Der Gottesbegriff und die Gottesvorstellung sind Vorkommnisse des menschlichen Geisteslebens und hatten wechselnde Geschicke. Der höchste Gottesbegriff, was die Reinheit angeht, ist Gemeingut des christlichen Glaubens mit seiner Philosophie. Das ist eine Thatsache, welche im Ernste nicht bestritten werden kann, jedenfalls von Anselm's Zeitgenossen nicht bestritten wurde, auch von seinem Atheisten nicht in Zweifel gestellt ward. Diese Thatsache schliesst die andere Thatsache nicht aus, dass eine Reihe von Persönlichkeiten ausserhalb des Christenthums desgleichen einen sehr reinen Gottesbegriff hatten. Die Religionsgeschichte und die Geschichte der Philosophie machen uns mit solchen Geistern bekannt. Aristoteles hatte einen so reinen Gottesbegriff, dass er mit der Charakterisirung Anselm's durch: *quo maius cogitari nequit* vollkommen einverstanden sein müsste.[3]) Die Ent-

omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat . . . Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis, quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit . . .“ — Ib. c. 67 (al. 65): „. . . In quo maior est et illi (Trinitati sc.) similior (mens nostra sc.), in eo verior illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae quam hoc, quia potest reminisci, et intelligere, et amare id quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturae quod sic praeferat imaginem Creatoris.“ Vgl. dazu Endres, Alexander v. Hales im ‚Philos. Jahrb.‘ 1. Bd. (1888).

[1]) Das glaubt mit Anderen auch Card. d'Aguirre l. c. t. I p. 149, der überdies an Sextus Empiricus l. 8 cont. math. und an Plutarch, de placit. phil. l. I. erinnert. Aber die Formel *quo melius* ist nicht völlig identisch mit dem Anselmischen *quo maius*. [2]) So z. B. Runze und Liedtke u. A. — [3]) Dass er diesen Begriff auch jedesmal tadellos verwandte, ist damit noch nicht behauptet. Uebrigens stellte Aristoteles zwei Definitionen vom *infinitum* auf, deren Unterschied wohl zu beachten ist.

wickelung der Philosophie von Aristoteles bis Anselm war also bis zu dieser Formel gekommen. Anselm forderte damals den Gaunilo auf, er solle es versuchen, ob er auf dieser Linie weiter käme; er mahnte ihn, es sei unmöglich. Ist Gaunilo weiter gekommen? Er schwieg und verstummte. Ebenso wenig wird ein Anderer hierin weiter kommen.

Mithin schliesst der Anselmische Beweis in sich die Verwerthung der gesammten psychologischen Denkerfahrung, welche das Menschengeschlecht durch alle Jahrhunderte in den verschiedenen Persönlichkeiten, einzeln und social, mit nie ermüdender Anstrengung gewonnen und verdichtet hat. Eine so universale Induction aus dem menschlichen Geistesleben dialektisch und speculativ in einen Beweis umsetzen, verdient wohl den Anspruch auf geschichtsphilosophisches Forschen. Also ist Anselm's Beweis nicht nur psychologisch, sondern auch geschichtsphilosophisch.

Ich gebe gerne zu, diese Bezeichnung sei nicht gerade nothwendig. Nothwendig ist nur, am psychologischen Charakter unentwegt festzuhalten. Aber ganz überflüssig ist sie wohl ebenso wenig.[2]) Denn bei der geschichtsphilosophischen Werthung tritt das Individuum gegen die Gesellschaft, das Glied gegen das Ganze, das Abweichende gegen das Gesetzmässige so zurück, dass in der Regel nur mit objectiv realen und normalen Factoren gerechnet wird. Das hat für eine allgemein und allezeit giltige Demonstration natürlich keinen geringen Werth. Sagt ein Philosoph: Das ist etwas, über das hinaus ich nichts mehr höheres denken kann, so kann er das individuell oder typisch für alle meinen. Der erste Werth eignet sich für ein psychologisch-subjectives, der zweite für ein historisch-typisches Argument. Den ersten Werth stellt dem Wortlaut zufolge Cartesius ein, den zweiten Anselmus; ersterer muss sich schliesslich auf seine scholastischen Vorgänger stützen, letzterer kann sich selber genügen.

Der gleiche Gedanke lässt sich in anderer Form so veranschaulichen: Der Satz, Gott sei *quo maius cogitari nequit,* ist das Facit des gesammten Denkprocesses der Menschheit in diesem Betreff und ist somit geschichtlich. Dieses Facit einstellen in die metaphysische Betrachtung der Dinge für die Ergründung der letzten Ursachen oder Principien, ist entschieden philosophisch. Mithin ist Anselm's Argument

[2]) Dieser geschichts-philosophische Zug verräth sich oft deutlich in den *Meditationes* und ist unerlässlich wohl zu beachten, will man *Cur Deus homo* wirklich verstehen.

als Verbindung von beiden mit der Unterordnung des historischen unter das speculative Moment ein wahrhaft geschichtsphilosophisches.

Es ist eben Geschichte eine Schicht von Geschehnissen, die eine äussere oder auch innere Einheit haben. In unserem Fall bilden die Geschehnisse die aufsteigenden Denkoperationen der Menschheit zum Gottesbegriff mit ihren relativen Abschlüssen. Die innere Einheit derselben bildet die Spitze des *quo maius cogitari nequit.* Die äussere Einheit liegt vor im einzelnen Individuum oder im Gesammt-Organismus der Menschheit, dem jene Operationen des Geistes eignen. Diese Verbindung von Vielheit und Einheit menschlicher Anstrengung, Gott nahe zu kommen (Itinerarium mentis ad Deum = Bonaventura) mit ihren Resultaten, Ausgängen, Fortschritten, Haltpunkten auf die letzte Erklärung bringen, heisst einen Theil innerer Menschengeschichte zum Object der Philosophie machen, d. h. Geschichtsphilosophie treiben. Das that offenbar S. Anselm mit seinem Argument.

Im nächsten Abschnitt soll zum Schlusse eine meritorische Würdigung dieses eigenthümlichen Gottesbeweises gewagt werden.

(Schluss folgt.)

Zur Lehre vom Gefühl

vom Standpunkte einer speculativen Psychologie.

Von Dr. Bernh. Paqué in Berlin.

(Schluss.)

Wir wenden uns zu der näheren Betrachtung der Voraussetzung und der Bedingungen, von deren Erfüllung überhaupt das Zustandekommen der körperlichen und sinnlichen Gefühle abhängig erscheint. So merkwürdig dies klingen mag, so sind doch noch gerade in diesem für die empirische Psychologie ganz besonders wichtigen Punkte die Meinungen der bedeutendsten Denker und Physiologen sehr getheilt. Wir werden darum versuchen, das uns als stichhaltig Erscheinende hervorzuheben und dann die Elemente der Wahrheit zu einem einigermaassen systematischen Ganzen zu verbinden, indem wir in der Erklärung der sinnlichen Gefühle besonders Horwicz die Palme zuerkennen.

Von erheblicher Wichtigkeit dürften trotz der vielseitigen Behandlung, die dieser Stoff gefunden hat, doch wohl nur vier Grundansichten sein, mit deren Betrachtung wir hier beginnen wollen.

Zunächst tritt uns die besonders von Wolff und Kant vertretene Ansicht entgegen, dass das Nützliche d. h. das den Organismus Fördernde als angenehm, das Gegentheil als unangenehm empfunden wird. Nur eine geringe Modification findet sich bei Lotze, wonach Lust oder Unlust auf dem Einklang oder Widerstreit des Reizes mit den Bedingungen der Erregbarkeit des Nerven beruht.[1])

Ferner hat man gemeint, die Gefühle beruhen auf dem Contrast, und schon im Alterthum stellt sich Anaxagoras bereits auf diesen Standpunkt, wenn er den Satz aufstellt: die Empfindung entstehe nicht durch das Gleichartige, sondern durch das Entgegengesetzte; denn das Gleiche verhalte sich leidenlos gegen das Gleiche. Die

[1]) Med. Psychol. S. 233.

Theorie, dass nur das Contrastirende mit grosser Lebhaftigkeit und Frische empfunden und gefühlt werde, vertreten in neuerer Zeit Stiedenroth[1]) und Wundt.[2])

Die Schopenhauer-Hartmann'sche Ansicht leugnet die Selbständigkeit des Gefühls ganz; die Unlustgefühle sollen hier lediglich auf einem uns bewusst gewordenen Mangel beruhen.[3])

Eine speciell physiologische Ansicht ist endlich die, wonach die Gefühle proportional sind dem molecularen Gleichgewicht der Nervensubstanz. Dieser kommt die Ansicht Beneke's[4]) am nächsten, wonach die Lust- oder Unlustbewegung der Gefühle von der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Reize zur Ausfüllung des Vermögens abhängt.

Die Differenz zwischen den vorgebrachten Meinungen ist nicht eine ausschliessende, schroffe, sondern es ist vielmehr eine Vermittlung zwischen ihnen möglich. Die Nützlichkeitstheorie in Verbindung mit der Lotze'schen Ansicht gibt uns leicht eine Handhabe zur Ansicht Beneke's von der Angemessenheit der Reize und des Vermögens und weiter zur Gleichgewichtstheorie fortzuschreiten, und die Schopenhauer-Hartmann'sche Ansicht vom Mangel als Grund alles Begehrens und der Unlustgefühle, sowie die Contrasttheorie haben auch ihre Berührungspunkte mit der Gleichgewichtstheorie, indem die Herstellung des Gleichgewichts doch nur durch die Beseitigung eines Zuviel oder Zuwenig denkbar ist.

Welches ist nun aber der Werth dieser einzelnen Meinungen unter der Sonde der Kritik? Abgesehen davon, dass in der Theorie: Das Nützliche wird angenehm, das Schädliche unangenehm empfunden, keine eigentliche Begründung der Gefühle liegt, so lassen sich von vornherein erhebliche Einwände dagegen erheben. Berauschende Getränke sind dem körperlichen Befinden unbedingt nachtheilig, und doch wird ein Säufer wohl nicht von unangenehmen Gefühlen gequält werden, wenn er nach seiner Flasche langt und den Branntwein trinkt. Das Opium ist nachtheilig, ja kann, im Uebermaas und fortdauernd genossen, zum Verfall des körperlichen Organismus führen, und es ruft doch die stärksten Lustgefühle hervor.

Dass die Gefühle auf einem Contrast beruhen sollen, hat zunächst etwas Bestechendes; denn der Reiz der Neuheit, des Widerwärtigen,

[1]) Psych. II. S. 6 ff. — [2]) Grundz. S. 456 — [3]) Vgl. Schopenhauer, Grundprobl. d. Ethik 2. Aufl. S. 2; Vierfache Wurzel d. Satzes v. zureichenden Grund. 2. Aufl. S. 143. — [4]) Vgl. Lehrb. der Psych. S. 49 u. 167.

des Ungewohnten finden eine probable Erklärung darin; aber doch kann der Contrast nicht als ausschliesslicher Erklärungsgrund für das Wesen der Gefühle dienen. Das dürfte ja wohl leicht ersichtlich sein; denn die blose Abschwächung eines Gefühls ist noch etwas anderes als ein eigentlicher Widerwille. Ferner erweisen sich uns ja auch nicht alle Contraste als unangenehm. Der Begriff entbehrt der Bestimmtheit, ist ein fliessender. Schliesslich ist ja jede organische Veränderung, jede nervöse Reizung ein Contrast zu dem vorhergehenden Zustande.

Die Schopenhauer'sche Ansicht spricht ganz ausdrücklich der Unlust einzig und allein eine Existenz zu, während sie die Lust ebenso wie Antisthenes, das Haupt der kynischen Schule, nur als eine Negation der Unlust versteht. Dagegen müssen wir aber sehr energisch protestiren, indem es nicht nur nothwendiger und natürlicher erscheint, der Lust einen gleichen Grad von Realität, wie der Unlust zuzusprechen, sondern auch die Beweisführung der Mangelstheorie in ihrem Grunde wurmstichig ist. Die Argumentation verräth nämlich eine wunderbare Logik. Die Mittelzustände des scheinbar indifferenten Bewusstseins werden bald als Lust, bald als Unlust empfunden, je nachdem ein heterogenes Gefühl vorausgeht — eine Thatsache, die allerdings durch unwiderlegliche Erfahrung auf dem Gebiete des körperlichen, wie seelischen Gefühlslebens erhärtet ist — das ist die Prämisse, und der Schlusssatz: also ist die Unlust das einzig Reale, Stetige, die Lust nur eine Schöpfung der Phantasie. Aber das ist greifbar, dass eine solche Voraussetzung ebensogut den Schluss auf die Phänomenalität der Unlust wie der Lust gestattet. Und wenn man selbst die Richtigkeit des obigen Schlusses anerkennen würde, so würde damit doch noch nicht die Möglichkeit der Phänomenalität jeglicher Lust, sondern nur die der aus den Mittelzuständen nach Entfernung eines Unlustgefühles entspringenden erwiesen sein. Aber man wird auch diese Lustgefühle als reale Lustgefühle auffassen, wenn man bedenkt, dass wir gerade durch den Contrast wieder zur bewussten Werthschätzung der normalen körperlichen Zustände geführt werden.

Eine eingehendere Betrachtung der Theorie vom physiologischen Gleichgewicht hätte nun uns an vierter Stelle zu beschäftigen. Wie ist diese Ansicht zu verstehen? Sollen von den beiden Molecularprocessen der positiven und negativen Arbeit, welche bestimmt sind zur Bildung complexer Verbindungen und zur Reaction derselben,

zum Ersatz und Verbrauch der lebendigen Arbeit, der erstere etwa der lusterzeugende, der andere der schmerzerweckende sein, und der Mittelzustand der Gleichgiltigkeit entsprechen? Dagegen spricht die thatsächliche Erfahrung, indem zeitweilig als Bedingung für die Lusterzeugung sich der Verbrauch, das andere Mal der Ersatz von lebendiger Kraft als nothwendig erweist. Aber auch die Möglichkeit, dass etwa der normale Zustand, der Zustand der chemischen Indifferenz der beiden Molecularprocesse, der lusterweckende sei, kann nicht zutreffen; denn dann wäre gar nicht zu begreifen, weshalb die stärkere Lustempfindung durchgehends auf einem stärkeren Kräfteverbrauch beruhen und damit die Existenz ihrer Gleichgewichtslage zerstören sollte, während sie dieselbe doch durchgehends zu erhalten trachten müsste; ferner würden wir auch des andauernden Gleichgewichtes, sowie jedes *in infinitum* andauernden Zustandes leicht überdrüssig werden, und endlich erwecken auch noch starke Abweichungen vom Gleichgewicht Lustgefühle.

Im Vollbesitze der Wahrheit findet sich also unserm Ermessen nach keine der vier oben angeführten Ansichten, aber dennoch werden wir der Gleichgewichtstheorie einen besonderen Vorzug als Grundlage einer zweckmässigen Erklärung der körperlichen Gefühle einräumen müssen, wenn wir einige Modificationen an derselben vorgenommen haben werden.

Wir bemerken im voraus, dass es einen eigenthümlichen Zustand, der sich als stabiles Gleichgewicht der Nervensubstanz offenbart, nicht gibt, dass derselbe vielmehr eine reine Schöpfung der Phantasie ist. Dafür spricht eine Reihe von gewichtigen Gründen. Liesse sich ein solches Gleichgewicht als etwas Constantes, als einen für den Organismus gegebenen Chemismus bestimmt ermitteln, so wäre damit der Menschheit ein Heilmittel gegen alle Krankheiten gesichert. Wenn uns dieser Mechanismus auch nur für den Menschen *in specie* bekannt wäre, so liessen sich auch leicht für das Individuum durch Rückschlüsse auf die Bedürfnisse desselben in jedem einzelnen Falle die Mittel leicht finden und nachweisen. Und weiter müssen wir sagen, dass auch in den ungereizten, gleichsam ruhenden Nerven die Zufuhr und Auslösung von Kräften dauernd von statten gehen muss; denn das ist doch die erste Vorbedingung für das organische Leben überhaupt, ohne diesen ewigen Wandel ist die Erhaltung des Individuums schlechthin ein Unding. Die Constanz ist an den Wechsel und die Veränderung geknüpft. Wenn nun der Gleichgewichtszustand

bei näherer Betrachtung mehr oder minder zu Rauch wird und werden muss, was ist dann der eigentliche Impuls, auf den hin die Physiologie denselben geschaffen hat? Ist der Gleichgewichtszustand nur etwas Phänomenales, so bemerken wir doch in allen unseren vegetativen Processen und Veränderungen ein dauerndes Gravitiren nach einer solchen Lage hin, ein ewiges Streben nach diesem allerdings nie vollkommen erreichten Ziel, einen ewigen Kampf um Festhaltung bezw. Erzeugung der Bedingungen, unter welchen der Lebensprocess sich gleichmässig und ungestört unter befriedigender Berücksichtigung der einzelnen Theile des Ganzen vollziehen kann, wie sich das deutlich in dem Auftreten der Triebe, der Reize des Hungers kund gibt, welche nur als Diener, als Sendboten des die dauernde Erneuerung des Organismus bewirkenden Erhaltungstriebs anzusehen sind. Auf diese werden wir also bei Lösung der Frage nach den Gründen der Lust-Unlustgefühle zurückzugreifen haben.

So finden wir auch leicht die Lösung des schwierigen Räthsels.

Wir erblicken dasselbe mit Horwicz in der Art und Weise der Reaction auf die gegebene Veränderung, die natürlich dauernd abhängig ist von den Zielen, welche der Selbsterhaltungstrieb im Augenblick verfolgt. Ist z. B. momentan zur Erreichung der Gleichgewichtslage ein intensiver Kräfteverbrauch Bedürfniss, so wird ein diesen befördernder Reiz als Lust empfunden werden, das Innewerden des Nutzens oder Schadens d. h. die Befriedigung bezw. Steigerung des Bedürfnisses — mag dieses nun in der positiven oder in der negativen Arbeit bestehen — das Befördernde oder Hemmende, wie es nicht seitens des ganzen Organismus empfunden zu werden braucht, sondern auch auf seiten einer einzelnen Nervenprovinz empfunden werden kann, erscheint uns somit als Grundlage der beiden obersten elementaren Klassen von Gefühlen. Legen wir diese Ansicht unserer Erklärung zu grunde, so können wir leicht begreifen, dass derselbe Reiz in demselben Nervensystem das eine Mal als Schmerz, das andere Mal als Lust empfunden werden kann; es sind eben in einem solchen Falle die organischen Zustände verändert, und dieses Moment allein ist es, das uns die Heterogenëität der Reaction zu verstehen eine genügende Handhabe zu bieten vermag. Die Bedürfnisse des Organismus sind in jedem Einzelfalle entscheidend und wenn Jemand nach vollzogener Sättigung den leckersten Bissen dem Magen zuführt, so kann dies nur Unlustgefühle erwecken, während dieselbe Person bei hervortretendem Hunger die einfachsten Speisen mit Behagen geniesst.

Stehen wir auf dem skizzirten Standpunkt, so werden wir nicht wohl zugeben können, dass der Contrast das wahre Wesen des Gefühls bildet. Freilich ist der Organismus ein Ganzes, das sich dauernd erneuert, aber nicht die möglichst grosse Veränderung ist es, die ihm durch Vermittlung des Contrastes ermöglicht wird, sondern einzig und allein das Vermögen, dass er sich im Kampfe behaupten könne vermöge der Gewohnheit oder des Adaptationsvermögens. Das Kraftbewusstsein ist Grundlage des Lustgefühls, und wenn nur der Organismus einem möglichst grossen Contraste gegenüber sich aufrecht erhält, erreicht auch sicher das Lustgefühl die höchste Intensität. Die nächste Consequenz aus den Vordersätzen ist dann wieder die, dass stärkere robustere Personen imstande sind, sich viel grösseren Reizen anzupassen, sodass sich damit auch der Reizumfang für sie erweitert. Ist dem aber so, dann haben wir einen neuen stichhaltigen Beweis dafür gefunden, dass weder der Contrast noch die Unlust das wahre Wesen des Gefühls ausmacht.

Am nächstliegenden wäre es jetzt wohl, zur Prüfung der einzelnen Sinnesgefühle überzugehen, aber da wir besonderen Accent auf die Erforschung des Wesens des Gefühls legen, und uns jenes Thema auch zu sehr ins Detail führen würde, so werden wir nur noch das Gebiet der Gemeingefühle streifen und dann zu den psychischen Gefühlen übergehen.

Zunächst müssten wir uns mit einer Definition des Raumgefühles selbst befassen und könnten nicht umhin, dasselbe als Summe der Einzelempfindungen des Gesammtorganismus hinzustellen, entsprechend dem Charakter des organischen Lebens überhaupt, dessen innerste Aufgabe es ist, im Laufe seines ganzen Entwickelungsganges ein einheitlich geschlossenes Ganzes zu bilden. Wir verweisen hier nur auf das frappante Beispiel, wie sich bei dem Temperaturgefühl eine Summe von Einzelgefühlen zu einer Totalität zusammenfasst in dem Ausdrucke: „Mir ist warm!“ Die jeweiligen Schattirungen und Intensitäten des Gemeingefühls — nur werden wir uns die Gefühle nicht alle in ihren Einzelheiten deutlich machen können — müssen dann auch ebenfalls abhängig sein von der Dauer, Modalität, Reaction des Organismus gegenüber den jeweilig einwirkenden Reizen.

Der Selbsterhaltungstrieb nimmt also bei den körperlichen Gefühlen durchaus die regulirende Stellung ein. Er behauptet eine ähnliche Stellung wie der Wille unter den psychischen Vermögen. Ebenso wie der Wille unter dem Lichte des Verstandes seine Entschlüsse

fasst und zur Ausführung bringt, so bietet der Selbsterhaltungstrieb hier sein ganzes, ihm durch seine Stellung im Organismus gewährtes Vermögen auf, dem Sturm der auf ihn eindringenden Reize gegenüber die Existenz zu behaupten, indem er bald siegreich aus dem Kampfe hervorgeht, bald unterliegt, bald Freude geniesst, bald mit Schmerz davon kommt. Also auch schon bei den körperlichen Gefühlen finden wir als Grundlage für das Zustandekommen von Gefühlen das Zusammenwirken von willenähnlichen Bestrebungen mit Bewusstsein.

Verlassen wir jetzt das Gebiet der sinnlichen und allgemeinen Gefühle, so scheint uns unsere Aufgabe zur Erörterung der psychischen Gefühle zu führen. Bevor wir uns aber in diese Lehre vertiefen, müssen wir uns mit den ästhetischen Gefühlen beschäftigen. Eine kurze Ueberlegung wird uns darüber aufklären, weshalb wir gerade diese Folge wählen. Wir gehen bei dieser Feststellung am zuverlässigsten vom Wortsinne aus und verstehen dann unter ästhetischen Gefühlen solche, welche der Ausbildung der Anschauungen, der Wahrnehmungen und der Vorstellungen ihren Ursprung verdanken. Das wird leicht ersichtlich, dass in den ästhetischen Gefühlen ein heterogenes Element sich findet, erstlich eine sinnliche Erregungsursache und dann eine intellectuelle Mitthätigkeit, diese Gefühlsklasse ist also weder eine rein sinnliche, noch auch ausschliesslich den psychischen Gefühlen einzuverleiben, und wir stellen sie darum am besten zwischen beide.

Bei dem grossen Reichthum von Monographien, die das Gebiet der ästhetischen Gefühle in neuerer Zeit behandeln, sind wir natürlich nicht in der Lage, ein nur einigermaassen umfassendes Bild von den Resultaten der modernen Forschung zu liefern, wir begnügen uns damit, dieses wichtige Gebiet in den allgemeinsten Zügen zu skizziren, ohne auf das Technische näher einzugehen.

Alle diese ästhetischen Gefühle setzen immer eine Mannigfaltigkeit von Einheiten voraus, und in diesen ihren Elementen reichen sie in das Gebiet des Sinnlichen hinein. Aber nie geben diese Elemente an sich schon das Schöne. Sie führen zum Schönen, und nur in irgend einer Verknüpfung zur Einheit kommt das Schöne dann wirklich zustande. Voraussetzung dafür ist immer die Wirkung der Idee der Einheit, welche sichtbar wird oder deutlicher durch die Wirkung des Einheitsvermögens des Geistes.

Das zeigt sich auch darin, dass, wenn die Eindrücke zu überwältigend werden, Dissonanzen und Gegensätze hervortreten, und dass dann sofort die Lust in Unlust umschlägt. Es gibt eben auch eine

Grenze des Schönen da, wo sich die mehrfach betonte Zusammenfassung zur Einheit nicht vollziehen kann.

Bei allem Interesse, welches ein Eingehen in die einzelnen Gebiete, der Töne, der Farben usw. haben würde, müssen wir auf eine eingehendere Behandlung verzichten, da sich bekanntlich daran sehr verwickelte und gerade heute viel discutirte Probleme knüpfen. Nur beim Rythmus wollen wir noch einige Zeit verweilen.

Beim Rythmus finden wir in der Aufeinanderfolge die Wiederkehr einer gleichgearteten Bewegung. Wäre letzteres nicht der Fall, so wäre keine Möglichkeit zum Messen gegeben. Beim Herzschlage, beim Athmen — mit entsprechender Abschwächung im Schlafe — haben wir diese rythmische Bewegung zu bemerken Gelegenheit, sodass die Einrichtung von seiten der Natur doch mit Bedacht angeordnet zu sein scheint. Und thatsächlich, wenn die Arbeit eines Handwerkers, eines Tischlers, eines Schlossers recht in Gang kommen soll, so sehen wir sie nicht anders als rythmisch arbeiten, den Hebel, die Feile oder den Flegel bewegen. Wenn der Soldat völlig ermattet ist, so beschwingt sich beim Tacte der Musik von neuem sein Fuss, ja das blose Zählen hat eine die Kraft der Colonne stärkende Wirkung. Wollen wir das Wohlgefühl des Rythmus erklären, so müssen wir wohl auf die Tonverhältnisse zurückblicken, welchen sie analog sind. Der Uebergang aus den einfachen Tonverhältnissen, dem Einklang bis zur Disharmonie ist ein allmählicher, fliessender; ein allmähliches Wachsen der Mannigfaltigkeit der Töne zeigt sich, indem die Lustgefühle steigen, später langsam zunehmen und schliesslich als Unlustgefühle sich herausstellen.

Wundt setzt das Reizäquivalent, den Grund des Wohlgefallens des Rythmus darin, dass wir vermittels desselben das Wechselnde der ganzen Empfindungen leichter übersehen und einheitlich fassen[1]) — eine Ansicht, die Horwicz energisch mit der Hinweisung darauf zurückweist, dass unser Wohlgefallen ganz unabhängig vom Rythmus an sich, etwas Elementares sei. Waitz weist darauf hin, dass unsere Aufmerksamkeit einen grossen Einfluss auf die Perception übe, und dass demzufolge erwartete Empfindungen leichter percipirt werden, als andere bei gleichem Reizgrade. Da wir nun beim Rythmus in gleichem Falle uns befinden, so liege eben hierin die Erklärung. Aber auch diese Meinung verwirft Horwicz; denn sie setze schon für die Erwartung als Grund ein Zeitauffassungsvermögen voraus. Die

[1]) Wundt, Grundz. S. 693.

Ansicht, die er selbst dann schliesslich aufstellt, ist folgende: „Bei der rythmischen Reizung des Nerven hat vielleicht eine Transposition stattgefunden, in analoger Weise wie bei Bildung der Combinationstöne. Der Rythmus wäre dann aus der vibrirenden Einzelempfindung hervorgegangen als eine Weiterbildung derselben, gewissermaassen als eine Empfindung höherer Ordnung, eine Empfindung, deren Oscillation nicht empfundene Reizstösse, sondern wirkliche auf Empfindungen gegebene Wellenzüge sind, das wäre dann der Rythmus."

So verschieden uns unsere Raumgefühlsformen auch auf den ersten Anblick erscheinen mögen, so haben sie doch einen innigen Zusammenhang, und das ist sehr natürlich, da allen ja das nämliche Raumbild zugrunde liegt. Das Lineargefühl geht auf die Umrisse, das Horizontal- und Verticalgefühl auf die ganze Gestalt der ganzen gesehenen Dinge. Grundlage für unsere Raumgefühle bieten ohne Zweifel die Muskelgefühle des bewegten Auges, und das nämliche zeigt der Umstand, dass ihm gewisse Bewegungen leichter werden, und es gewisse Bewegungen leichter macht. Wundt trifft das Richtige, wenn er sagt: „Wenn das Auge frei sich bewegt, da verfolgt es seinem physiologischen Mechanismus gemäss in verticaler und horizontaler Richtung genau die gerade Linie, jede schräge Richtung aber legt es in einer Bogenlinie zurück." [1]) Wir haben in dem Gesagten den klaren Grund dafür, weshalb man sanfte Krümmungen, Wellen- und Schlangenlinien auf mancherlei Weise bevorzugt.

So ist es uns gelungen, wenn auch flüchtig, die Bedingungen aufzuzeichnen, unter welchen der äussere oder innere Reizungszuwachs sich entwickelt, welcher die Raum- und Formgefühle, das Regelmässige und Symmetrische, Mannigfaltige, welcher die ganze Fülle der ästhetischen Gefühle entstehen lässt. Ein ganz vollendetes Beispiel der Schönheit ist gerade der menschliche Körper; denn deutlicher konnte das Verhältniss von Zeit und Raum, von Innen- und Aussenwelt nicht illustrirt werden, als durch unsern Organismus, der innen überall Rythmen, aussen überall vollendete Symmetrie zeigt.

Nunmehr gelangen wir zur psychischen Sonderung der Einzelgefühle selbst. Wir theilen sie in Elementar- und moralische, sowie religiöse Gefühle.

Schon das unmittelbare Bewusstsein scheidet diese Gefühle leicht in zwei Gruppen. Auf der einen Seite würde Freude, Hoffnung,

[1]) Wundt, Vorl. II. S. 80. 449; Grundz. S. 548—630.

Heiterkeit, auf der anderen Seite Schmerz, Furcht usw. stehen. Die Gefühle der ersten Gruppe stehen in gewissem Sinne auf einem Niveau, insofern nämlich, als gerade für das Zustandekommen dieser Gefühle die Voraussetzung erfordert wird, dass die eintretende Thatsache unsern Wünschen entspricht, wodurch die eigene Individualität dann gewissermaassen eine Steigerung erfährt. Wir könnten demzufolge diese Art der Gefühle als positive, die entgegengesetzte als negative bezeichnen. Wenn wir unsere principiell vertretene Ansicht, dass das Gefühl sich in seiner Färbung dauernd als Bewusstwerden der Relationen des Gegebenen zum Gewollten erweist, hier wieder aufnehmen, so wird es leicht klar werden, dass die Färbung der Gefühle auch immerwährend abhängig erscheint von dem variabeln Verhältniss der Totalität unserer Kräfte — das Kräftebewusstsein erwächst ja eben nur aus dem Gelingen unserer Willensacte. Hat sich unser Wunsch erfüllt, so entsteht Freude. Das Bewusstsein von Kraft ist Lust, das Bewusstsein von Schwäche erzeugt ebenso Unlust, und wir müssen das Reizäquivalent für die jedesmalige Gefühlsäusserung in der jedesmaligen Steigerung oder Schwächung, die unsere Existenz erfährt, suchen. Nur so ist der in unbändiger Lust schäumende Jugendübermuth verständlich, der seine Quelle hat in dem unbesieglichen die Brust schwellenden Gefühl der leiblichen und geistigen Kraft, der nichts zu schwer, nichts unerreichbar erscheint, während wir andererseits die dauernde Verdriesslichkeit des am Stabe dahinschleichenden Greises begreifen, der bis zum Tode matt sich fühlt, und dem alle Kräfte zu körperlicher und geistiger Action fehlen. Somit ist es ganz natürlich, dass vorwiegend die positiven Gefühle der Jugend, die negativen dem Alter eigen sind.

Freude ist das Resultat eines Processes, der mit Wollen in Harmonie steht. Lust und Heiterkeit tragen den Charakter der Stimmung und beruhen auf dem dauernden Parallelismus einer Reihe von Erfolgen und Ereignissen mit der Willensrichtung. Die Hoffnung ist das Gefühl, das uns erfüllt, wenn uns die Erreichung eines Zieles, nach dem wir streben, als verbürgt erscheint, während der Muth uns anspornt, den Kampf unverdrossen gegen die uns bekannten Hemmnisse vorzunehmen. Durch Transposition der entsprechenden Relation werden wir leicht auch eine Erklärung der bezüglichen negativen Gefühle des Schmerzes, der Trauer, der Furcht usw. gewinnen.

Während die körperlichen Lust-Unlustgefühle auf's innigste in Verbindung mit dem jeweiligen Kraftzustande des Organismus stehen,

sind die Elementargefühle abhängig vom Bewusstsein der Kräfte des Menschen als einheitliches Ganze, als Individuum, als körperlich geistige Einheit.

Man wird leicht geneigt sein, unsere Interpretation der Elementargefühle mit Kopfschütteln zu betrachten, indem eine solche sofort zu dem Mistrauen Veranlassung zu geben scheint, dass, wenn alle Freudegefühle nur in dem gesteigerten Kraftbewusstsein ihre Wurzel haben, das ganze menschliche Streben nur einem Kampfplatze gleichen müsste, wo die Kräfte roh und wild aufeinanderstossen, und ein Individuum das andere erbarmungslos niedertreten würde. Allerdings, wenn nicht die göttliche Weisheit eine dritte Gruppe anderer Gefühle in die menschliche Brust gebettet hätte.

Wir berühren damit die moralischen Gefühle und haben mit unserer Bemerkung schon embryonisch unsern Standpunkt in der Analyse dieser Gefühlsgruppe skizzirt. Freilich bei der Schwierigkeit des Gegenstandes ist es nicht zu verwundern, dass die Erklärung der moralischen Gefühle noch immer keinen befriedigenden Abschluss gefunden hat, und dass die Ansichten der Autoren noch nach vielen Seiten hin differiren. Wenn Horwicz glaubt, diejenigen Gefühle als moralische bezeichnen zu dürfen, welche bei der sittlichen Beurtheilung unserer selbst und anderer in Betracht kommen, da der Werth einer Handlung nicht sowohl von der ästhetischen und intellectuellen Bildung als vielmehr von dem Willen, d. h. der moralischen Stufe der Entwickelung abhängig sei, so mag er im Grunde wohl Recht haben; aber was er sagt, das gibt doch wohl mehr eine Paraphrase als eine Analyse dieser Gefühlsklasse. Wenn der schon oben erwähnte Dr. Theob. Ziegler in seiner Schrift über das Gefühl die moralischen Gefühle als die selbstlosen im Gegensatz zu den egoistischen charakterisirt, so ist das ja im Grunde die gleiche Ansicht, aber der Kritiker seiner Schrift Jos. Clem. Kreibig (Wien) macht Ziegler mit Recht den Vorwurf, dass er in solchem Falle die genetischen Wurzeln des Altruismus im Egoismus anerkannt wissen wolle, „weil wir doch nicht einem andern zu folgen vermögen als dem eigenen Luststreben und Unlustfliehen — wenn wir Maximen gemäss handeln!“ Nur glauben wir nicht wie dieser das Dilemma mit einem Schlage lösen zu können durch die Interpretation des Egoismus als jener Gesinnung, „derzufolge im Wettstreit der Motive der Gefühlswerth der eigenen Lust des Handelnden überwältigende Bedeutung gegenüber dem Gefühlswerth der Theilnahme am fremden Wohl besitzt!“ Er müsste dann ja eben

nur zu einem doppelten Streben, einem egoistischen und moralischen fortschreiten, ohne die Art der Verbindung verstanden oder auch nur näher beleuchtet zu haben.

Wir glauben uns auf dem Standpunkt der Trichotomie in einer wesentlich glücklicheren Lage zu befinden und mit Leichtigkeit die unverkennbaren Schwierigkeiten, die eine Analyse der moralischen Gefühle bietet, bewältigen zu können. Wie ist überhaupt denkbar, dass in demselben Individuum selbstlose und egoistische Strebungen und Gefühle auftauchen? Sicher kann davon nur die Rede sein, insofern ein Individuum dem andern gegenüber tritt. Das individuelle Ich — wie es sich offenbart in dem intellectuellen, vermittelnden, die beiden andern Seinsformen zur Einheit verbindenden — erscheint nach unserer Auseinandersetzung als ein neutrales, das den beiderseitigen Interessen der sinnlichen und der intelligiblen Welt im Menschen gerecht wird, und so findet denn auch in den Strebungen dieser Seinsform eine Zweispaltung statt, die ihren Ausdruck in den Begierden und in den Willensacten findet.

Die ersteren reissen oft das Individuum zur rücksichtslosesten Behauptung seiner eigenen Existenz, ja auch zur Vernichtung des Anderen hin, und im Bewusstwerden der Relation erwachsen dann die unmoralischen Gefühle in ihrer Mannigfaltigkeit, wie sie im Stolz, Hass, Neid, Rachgier usw. ihren Ausdruck finden. Der normalen Ordnung der Dinge ist damit ein grosser Abbruch geschehen; denn die ursprüngliche Parität des Individuums ist aufgehoben, und an diese Stelle ist der willkürlich seine Machtsphäre construirende Egoismus getreten. Aber der denkende Verstand sieht den traurigen Fehlgriff ein, und wenn oft auf dem Wege der Restitution eine Wiederherstellung des Grundzustandes nicht möglich ist, so erfolgt sie innerlich auf dem Wege der Reue, welche die Selbstanklage voraussetzt und oft von einer Sinnesänderung begleitet ist. Eine Analyse aller hierher gehörigen Gefühle wird man leicht nach der von uns gegebenen grundlegenden Erklärung vornehmen können, und so einen zutreffenden und präcisen Inhalt gewinnen.

Aber schon die blose Existenz dieses Reuegefühls zeigt uns, dass hier ein Vergehen des Individuums vorlag, und weist sowohl auf die Pflicht als auf die Möglichkeit einer anderen Handlungsweise hin, die auch andere Gefühle im Geleite haben würde. Mit gleicher Unmittelbarkeit wie die Begierde das Individuum zum Schlechten, leiten die Tugenden dasselbe zum Guten hin. Die Tugenden sind

jedoch nur ein mühsam durch Gewohnheit erworbener *Habitus;* denn zuvor befindet sich das Individuum im Zustande der Indifferenz, dem es die Motive entführen, und der Werth derselben lässt die dann erfolgende Handlung eventuell als moralisch erscheinen. So wird sich dann auch hier ein reicher Tummelplatz für die moralischen Gefühle bieten, von denen wir nur Treue, Tapferkeit, Fleiss, Dankbarkeit, Sparsamkeit usw. namhaft machen. Sie vergegenwärtigen uns, dass in jedem Falle in den moralischen Gefühlen ein Zurücktreten der Ansprüche des eigenen Willens gegen einen fremden erstes Erforderniss ist, und wir verstehen es als eine Consequenz dieses Satzes, wenn man der moralischen Liebe eine so hohe Stelle zuweist; denn der Liebende gehört sich gemeiniglich selbst nicht mehr an, sondern hat seine Interessen denen eines Zweiten ganz untergeordnet und stellt seine Kräfte nur in den ausschliesslichen Dienst desselben.

Die moralischen Gefühle haben uns im wesentlichen gezeigt, dass dem Individuum Grenzen gesteckt sind gegen das Individuum, und dass es dauernd sich der Thatsache bewusst werden muss, es sei nur ein Theil eines Ganzen, eines Verbandes, sei es der Familie, der Gesellschaft, des Staates, des Weltganzen.

Aber wie der Mensch durch die Idee, namentlich den Complex der Ideen des Guten, Wahren, Schönen, mit einer Fülle von Wissen versorgt ist, die über die Grenzen des Zeitlich-Räumlichen weit hinausreicht, so bethätigt sich dementsprechend auch der Wille unserer dritten Daseinsform mit nicht zurückzuweisender Energie in dieser Richtung, wie dies vorzüglich in der Entsagung und in den religiösen Gefühlen zur deutlichen Darstellung gelangt.

Soll das Gute in seiner höchsten Potenz vom Menschen realisirt werden, so muss er stets seine Bereitschaft zur Verwirklichung dieser Idee zeigen, immer des Gedankens bewusst, dass er nur ein Atom des grossen Weltalls, aus eigener Kraft nichts sei und ausschliesslich, wie ihm die Stimme der Wahrheit in seiner Brust unablässig zuruft, zum ewigen Glück berufen. Einen bündigen thatsächlichen Beweis hierfür empfängt er ja auch in dem Factum, dass der ganze Reichthum des zeitlichen Besitzes nichts als Unzufriedenheit in uns und nur einen dauernden Durst nach einem Mehr erzeugt. Dagegen ist die Selbsterniedrigung, die Hingebung sowohl Gott als dem Menschen gegenüber, wie sie in Geduld, Ergebung, Entsagung und Verehrung des Höchsten sich verkörpern, die Geburtsstätte der einzig beständigen Zufriedenheit, die in gleichem Verhältniss mit dem Grade der Auf-

opferung wächst, und die doch wohl darin ihre Wurzel haben muss, dass die Vernichtung des Egoismus — des Sinnlichen — dem Menschen als bestimmtes Ziel während seines Pilgerlebens gesteckt ist.

Die Gottesverehrung zu vernichten oder zu ersticken, hat trotz aller mit unerbittlicher Rücksichtslosigkeit dagegen unternommener Anstürme der scharfsinnigste Verstand nicht vermocht. Im Osten wie im Westen, über das ganze Weltall hinaus predigen und predigten die verschiedensten Religionsformen: der Fetischismus, der kindliche Anthropopathismus, der naive oder veredelte Polytheismus, das Judenthum und das Heidenthum die Grösse und Herrlichkeit des Gottesgedankens, der seine höchste Blüthe in dem Monotheismus des Christenthums getrieben hat. Sehr verschiedene Stufen hat hier die Opferidee durchlaufen, ohne Opfer aber gibt es keine Religion.

Schluss.

Wir hoffen, dass es uns gelungen ist, einen wissenschaftlich fundirten Beitrag zur Gefühlslehre zu bieten. Wir möchten meinen, hier eine Analyse des Gefühls gegeben zu haben, die gegenüber allen historischen Producten den doppelten Vorzug aufweist, auf der einen Seite knapp und bestimmt zu sein, auf der andern alle diejenigen Elemente in sich zu schliessen, welche das Wesen des Gefühls als einen synthetischen Seelenzustand charakterisiren. Gleichzeitig wird, wie wir meinen, durch unsere Erklärung des Gefühls als Bewusstwerden der Relation des Willens zum Gegebenen, die bei allen Gefühlsklassen verwendbar war, auf Grund unserer Trichotomie einmal der lästige Streit der Priorität von Gefühl, Denken und Wollen aus der Welt geschafft, andererseits der unbestimmte nichtssagende Begriff des Gefühlstons, der sich überall in der modernen Psychologie breit macht, beseitigt; denn was soll Gefühlston ohne Gefühl überhaupt sagen? und erscheint er nicht als ein bloser Verlegenheitsausdruck für die ewige Verquickung des Gefühls mit dem Bewusstsein, das man wohl bemerkte, ohne bisher eine rationelle Erklärung dafür finden zu können? Nicht weniger bedeutend ist es, dass wir jetzt imstande sind, ein architektonisches Gebäude der Gefühle geben zu können. Jedes einzelne Gefühl kann jetzt einer bestimmten Gruppe

zugetheilt werden. Endlich ist der schroffe Gegensatz zwischen Körper und Geist gründlich aufgehoben, indem wir den Nachweis führten, dass in dem intellectuellen Ich der Inhalt des sinnlichen in Form der Vorstellungen, der Inhalt des intelligiblen in Form des Wissens sich dargestellt findet, und so die Verbindung der sinnlichen und übersinnlichen Welt zur Einheit eines intermediären Ich verknüpft ist.

Ist übrigens das Gefühl erst einmal in seinem Inhalt gefasst, so ist es uns nicht zweifelhaft, dass, wie der Philosophie des Bewusstseins eine Philosophie des Willens, so dieser eine Philosophie des Gefühls folgen werde.

Einen Schritt nach dieser Richtung hin glauben wir durch diese Grundlegung gethan zu haben; jedenfalls werden wir es nicht versäumen, dauernd diese Richtung weiter zu verfolgen, da wir uns der weiten Perspectiven, die unsere Ideen bieten, wohl bewusst sind, leider aber durch Raum und Zeit jetzt an ihrer Verfolgung behindert waren.

Zur Controverse über bewusste und unbewusste psychische Acte.

Von Mathias Kohlhofer in Hader-Kleeberg.

1. Begriff und Wesen der Bewusstheit und ihre verschiedenen Erscheinungsformen.

Auf dem positiv christlichen Standpunkt hat die Bestimmung des Wesens der Bewusstheit und ihrer verschiedenen Variationen, die kritische Feststellung ihrer wesentlichen und unwesentlichen Qualitäten deshalb Bedeutung, weil man in der so wichtigen Frage, wie das Leben der Thierwelt sich zur Bewusstheit verhalte, nicht einig ist, indem viele Stimmen für die Thatsächlichkeit des Sinnesbewusstseins in den Thieren sprechen, während eine gegenläufige Meinung das Thierleben jeder wirklichen Bewusstheit unfähig erachtet und in demselben nur ein bloses Analogon derselben findet und zugibt.

Allgemein ist man darin einig, dass die Bewusstheit zu den Erkenntnissvorgängen zu rechnen sei, dagegen ist man darüber nicht einig, ob sie mit Erkennen schlechthin oder doch mit Selbsterkennen gleichbedeutend zusammenfalle, oder ob sie eine specifisch höhere Form des Erkenntnisslebens sei. Das Letztere ist meine Ansicht, die ich nachfolgend darlegen und begründen werde.

Nach meiner Ansicht ist Bewusstheit im allgemeinsten Sinne des Wortes, als Genusbegriff für alle Specialformen des Bewusstseins, wesentlich Auffassung des Ich, Ich-Erfassung, oder, wenn man lieber will, Ich-Gedanke.

Aus der Art und Weise, wie die Ich-Erfassung stattfindet, ergeben sich die verschiedenen Formen und Arten des Bewusstseins.

Die Ich-Erfassung kann entweder für sich allein, isolirt und von anderen Acten abstrahirt und losgelöst bestehen, oder mit anderen Erkenntnissacten ungelöst verbunden, in sie versenkt und verschlungen sein, wie das Wasser in einem feuchten Schwamme enthalten ist. Im ersten Falle haben wir reines, im zweiten Falle complicatives Bewusstsein.

Die mit der Ich-Erfassung ungelöst verknüpften Erkenntnissvorgänge können entweder sensitive oder intellective sein, wobei im ersten Falle

Sinnesbewusstsein[1]), im zweiten dagegen intellectives Bewusstsein entsteht.

Sind die mit der Ich-Erfassung verknüpften Erkenntnissacte auf das subjective Sein gerichtet, so ist dieses das Selbstbewusstsein, wenn dagegen auf fremdes Sein bezüglich, dann nennt man es Weltbewusstheit.

Bewusstheit schlechthin ist darum der allgemeine *Terminus* für jede Ich-Erfassung. Specialformen der Bewusstheit sind: das reine und das complicative Bewusstsein; nach einem weiteren Eintheilungsgrunde: Selbstbewusstsein und Weltbewusstheit; endlich nach einem dritten Eintheilungsgrunde: sensitives und intellectives, wobei jedoch zu beachten ist, dass die Ich-Erfassung selbst immer auch beim sensitiven Bewusstsein, intellectiver, geistiger, und nie sensitiver Act ist.

Die häufig gebräuchliche Unterscheidung von Substanz- und Erscheinungsbewusstsein nehme ich nicht an, da das Ich, dessen, sei es isolirte, sei es complicative Erfassung jeder Bewusstheit wesentlich ist, immer die Substanz selber bezeichnet und zum Ausdruck bringt.

Zur Rechtfertigung obiger Begriffsbestimmungen diene nachfolgende Begründung.

Die Bewusstheit ist in allen Formen eine Thatsache der inneren Selbstempirie, die jeder zur Mündigkeit und zur Befähigung denkender Selbstbeobachtung Gereifte in sich vorfindet. Um diese Thatsache der Bewusstheit und die Qualität, das Wesen der letzteren aufzufinden, muss darum Jeder auf seine eigenen innern Erscheinungen aufmerksam und achtsam werden, denn äusserlich kann man sie nicht vorzeigen oder bildlich darstellen. Jeder findet sie bei seinen sämmtlichen — intellectiven und sensitiven — Erkenntnissacten vor, sobald die Jahre der Unmündigkeit überwunden sind, und nicht Schlaf oder ähnliche Zustände momentane oder dauernde Unmündigkeit wieder herbeiführen; denn im Zustande der Unmündigkeit ruht die Reflexion, die denkende Selbstbeobachtung vollständig. Die Selbstbeobachtung kann man theils auf gegenwärtige Erkenntnissvorgänge, theils auf vergangene richten, soweit die Erinnerung letztere erreicht. Wer ein treues Gedächtniss hat, erreicht mit seinen Rückerinnerungen einzelne Erkenntnissvorgänge aus dem vierten Lebensjahre, ja bisweilen sogar aus dem dritten. Von noch früheren Erkenntnissacten gibt die Erinnerung kein Zeugniss; auf solche kann sich demnach die Selbstempirie nicht erstrecken. Die der Unmündigkeit angehörigen sensitiven Vorgänge werden vom Menschen nicht an sich selber, sondern an Andern beobachtet. Mündige beobachten sie an Unmündigen auf Grund der äusserlich zu Tage tretenden Erscheinungen.

[1]) Bei der Sinneserkenntniss Unmündiger regt sich die Ich-Erfassung nur keimartig, ohne zu einem wahrnehmbaren Acte sich zu erheben. Diese keimartige Bewusstheit kann man virtuelle nennen im Gegensatze zur actuellen. Wo von Bewusstheit schlechthin die Rede ist, wird sie nicht mitverstanden.

Beobachtet sich nun der Mündige bei seinen intellectiven Acten, z. B. beim Gedanken an Gottes Vollkommenheiten, etwa dessen Anfangslosigkeit, so ist in diesem Acte sehr deutlich und wahrnehmbar die Ich-Erfassung mit verbunden, was man sprachlich ausdrückt, wenn man den intellectiven Act in Worte fasst und sagt: „Ich denke an Gottes Ewigkeit!" Da nämlich jeder intellective Act eine geistige Selbstbewegung, eine Ich-Bewegung oder Ich-Thätigkeit ist, so muss hierbei nothwendig das intellectiv thätige Ich, das sich geistig bewegende Ich miterfasst werden. Sogar im Producte dieses intellectiven Actes, d. h. in unserem Falle in dem Begriffe der göttlichen Ewigkeit ist das Ich als Eigenthümer und Träger mitenthalten, was ich sprachlich ausdrücke, wenn ich sage: „Mein Begriff von Gottes Ewigkeit!"

In noch höherem Maasse ist bei intellectiven Acten, die sich auf das eigene geistige Sein, auf die Vermögen, die Kräfte und Eigenschaften des eigenen Geisteswesens beziehen, z. B. wenn ich an meinen Willen und seine Bewegungen denke, die Ich-Erfassung unlöslich mit diesen Acten sowohl als ihren Producten verknüpft. Es ist schlechterdings unmöglich, irgend einen intellectiven Act von der Ich-Erfassung loszureissen und ihn ohne dieselbe sich verwirklichen zu lassen. Nimmt man die Ich-Erfassung weg, so steht im gleichen Augenblick der intellective Act selber still, es wird geistige Nacht, der intellective Act schwindet wie ein Phantom sinnlos in sich selber zusammen, er kann ohne Ich-Erfassung gar nicht stattfinden. An Gottes Ewigkeit denken wollen unter Ausschluss der Ich-Erfassung wäre so sinnlos und unmöglich, als ob ich athmen wollte, ohne die Lunge zu heben, und wandeln, ohne die Füsse zu bewegen.

Diese bei den intellectiven Acten immer und nothwendig mit verbundene Ich-Erfassung ist das intellective Bewusstsein, wie ich es in der Selbstempirie vorfinde.

Steigt man bei der Selbstempirie vom intellectiven Gebiete in das sensitive nieder, so findet man auch hier die sensitiven Acte, gegenwärtige und aus der Vergangenheit durch Erinnerung in die Gegenwart gerufene, mit der Ich-Erfassung verbunden und verknüpft. Alles in der Selbstempirie sich kundgebende sensitive Erkennen, ob es nun durch Sehen, Hören, Fühlen oder einen andern Sinn stattfinde, ist bis in's innerste hinein von der Ich-Erfassung durchdrungen, was sprachlich zum Ausdruck kommt, wenn man sagt: „Ich sehe, ich höre, ich fühle!"

Ob die sensitiven Acte auf fremde Objecte, oder auf das subjective Sein des sensitiv Erkennenden gerichtet sind, macht in der Ich-Erfassung wohl graduelle Unterschiede, aber keine wesentlichen aus. Wenn ich mein eigenes sinnliches Sein und Leben empfinde, während ich den sengenden Strahlen der glühenden Sonne ausgesetzt bin, oder im Schatten ruhe, so finde ich in dieser Selbstempfindung immer die Ich-Erfassung vor,

wie es sprachlich zum Ausdrucke kommt, wenn man sagt: „Ich befinde mich wohl, oder übel," oder wenn man sagt: „Mein Befinden."

Alle diese Acte sind taghell beleuchtet von einem geistigen Lichte, und wenn man in der Selbstbeobachtung nach der Art dieses Lichtes forscht, so findet man, dass dasselbe eine in die sensitiven Acte eingedrungene, von ihnen absorbirte, in sie ganz versenkte Ich-Erfassung sei.

Es ist ungenau, wenn man von diesen sensitiven Acten sagt, dass sie sich selber erfassen. Acte können nicht selber sich erfassen; was hier allein möglich ist, das ist die Erfassung oder Kenntniss derselben seitens des empfindenden Individuums. Ist dieses Individuum unmündig, dann ist die Erfassung seiner Acte und Zustände nur sinnliche Selbstkenntniss. Ist dagegen das Individuum mündig, dann findet neben und mit der Erfassung der eigenen sensitiven Acte und Zustände zugleich eine Ich-Erfassung statt, die gleich dem Lichte des Tages, das in die Luft eindringt, so in die Sensationen sich verliert und ihnen jene Qualität der Bewusstheitshelle gibt, die uns Allen aus der Selbsterfahrung so bekannt ist. Dass diese Bewusstheitshelle durch das blose Erkennen der eigenen sinnlichen Acte und Zustände nicht bewirkt wird, ergibt sich deutlich aus den unbewussten Zuständen des Schlafes, Schlafwandelns u. dgl., in denen unter fortdauernder Unbewusstheit gleichwohl sinnliches Erkennen und Selbsterkennen stattfindet, wie später aus Thatsachen begründet wird.

Blos die in die Sensationen eindringende, sich mit ihnen innigst verbindende, in ihnen sich fast verlierende Ich-Erfassung kann dieselben in jene geistige Helligkeit versetzen, wie sie der Sinneserkenntniss der Mündigen eigen ist. Es ist diese Bewusstheit nicht eine klare, bestimmte und ausgeprägte, sondern gleich der Morgenröthe erst eine im Aufgehen begriffene Ich-Erfassung.

Wäre in den bewussten Sensationen die Ich-Erfassung nicht wirklich enthalten, so könnte sie vom Verstande nicht als klares, bestimmtes Selbstbewusstsein herausentwickelt werden, was doch thatsächlich der Fall ist. Der Verstand scheidet nämlich die bewusste Sensation deutlich in zwei Begriffe, in den Begriff „sehen" oder „hören" oder „Schmerz empfinden" und in das „Ich", um dann im Urtheile beides wieder zu verbinden.[1])

Wenn der Verstand aus der bewussten Sensation *abstrahendo* das Ich herausschält, so muss es in derselben enthalten gewesen sein. Wie will die Chemie aus Zinnober Quecksilber und Schwefel herausziehen, wenn blos das eine ohne das andere im Zinnober enthalten war? Und wie soll der Verstand das Ich aus der bewussten Sensation heraus abstrahiren, wenn die Ich-Erfassung in derselben nicht enthalten wäre?

[1]) Vgl. Gutberlet, Psychologie (2. Aufl.) S. 168.

Dass in der bewussten Sensation die Ich-Erfassung wesentlich enthalten sei, erhellt am deutlichsten, wenn man den bewussten die unbewussten Sinneswahrnehmungen vergleichend zur Seite stellt, z. B. die im Zustande der gänzlichen Unmündigkeit geschehenden. Nimm den Fall, zwei Geschwister, ein bereits mündiges und ein unmündiges, letzteres etwa an der Grenze des dritten zum vierten Lebensjahre, werden nächtlicher Weile durch einen in der Nachbarschaft entstandenen Brand aus dem Schlafe geweckt. Beide hören das Läuten der Feuerglocken, die Schritte der durch die Strasse Eilenden, das lärmende Durcheinanderschreien, das Rasseln der anfahrenden Löschmaschinen, beide sehen die lichterlohen Flammen und den grellen Feuerschein, sie empfinden beide einen ähnlichen lähmenden Schrecken, und doch welcher Unterschied in den Sensationen des mündigen und des unmündigen Kindes! Bei dem mündigen sind sie geisteshelle Acte, bei dem unmündigen dunkle psychische Vorgänge ohne jedes Licht geistigen Vermögens, das im Kinde noch ruht. Bei dem mündigen ist es ein „ich höre läuten, ich sehe Feuer", im unmündigen dagegen beim vollständigen Ruhen und Schweigen des geistigen Ich, beim gänzlichen Mangel der Ich-Erfassung blos ein „es läutet, es brennt Feuer, es ängstigt und erschreckt," also blos sinnliche Wahrnehmung in individueller Zusammenfassung und Beziehung nicht auf das Ich-Sein, sondern blos auf das individuelle Sein des kleinen Wesens.

Weil die Sensationen des mündigen mit der Ich-Erfassung erhellt und erleuchtet sind, darum weiss es in späteren Monaten und Jahren in der Rückerinnerung das Ereigniss, während das unmündige Kind später keine Spur von Rückerinnerung zeigen wird, da seine Sensation bei aller Stärke und Intensität nicht dem noch schlummernden Ich, sondern blos dem sensitiv thätigen Individuum angehört.

Die Stärke der Sensation ist bei dem unmündigen Kinde im Vergleiche zum mündigen eine höhere entsprechend der höheren Erregbarkeit des unmündigen Kindes, was sich aus der deutlich erscheinenden potenzirten Aufregung, dem ängstlichen Schreien und dem krampfhaften Anklammern an das ältere Geschwister manifestirt. Gleichwohl ist die Sensation des älteren Kindes in anderer Beziehung ungleich vorzüglicher, insofern sich derselben der geistige Act der Ich-Erfassung verbindet, um sie zur geistigen Tageshelle zu erleuchten. Dieses zeigt sich aus dem Vergleiche der sprachlichen Kundgebung beider, indem das ältere, bereits mündige Geschwister mit „ich" spricht, etwa: „Ich gehe zur Mutter," das jüngere dagegen nicht mit „ich" redet, sondern sich bei seinem Namen nennt, etwa „Max will auch mitgehen", oder ohne jede Subjectsbezeichnung blos sagt: „Auch mitgehen." Es ist keine Zufälligkeit und nicht auf Ungeübtheit der Zunge zurückzuführen, wenn thatsächlich unmündige Kinder des Wortes „ich" sich nicht fähig zeigen, vielmehr sich mit ihrem

Namen zu nennen pflegen. Mit Nennung ihres Namens bezeichnen sie ihr bereits in rege Thätigkeit getretenes sensitives Individuum, und geben zu erkennen, dass sie ihre Sensationen auf dieses ihr sensitives Individuum, in Art sensitiver Selbstkenntniss, nicht aber auf das noch nicht thätige geistige „Ich" beziehen.

Selbst wenn unmündigen Kindern in seltenen Fällen das Wort „ich" angelernt wird, so bezeichnet es in ihrem Munde nicht die geistige Ich-Erfassung, sondern nur das sensitive Individuum genau so, wie der von unmündigen Kindern gewöhnlich gebrauchte ihnen beigelegte Namen.

Die bereits angeführte Thatsache, dass Kinder von den intensivsten Sensationen ihres unmündigen Alters bei später eintretender Mündigkeit keine Spur von Rückerinnerung haben, findet nur darin genügende Erklärung, dass jene Sensationen von einem der Rückerinnerung fähigen „Ich" nicht aufgenommen und getragen waren. Das bei eintretender Mündigkeit erwachte Ich erinnert sich dessen nicht, was in der früheren Periode seines Schlummerns vorgegangen ist, es besitzt jene Sensationen nicht, die ihm nie als Eigenthum angehört, ihm nie geoffenbart worden sind, bei deren Betheiligung es geschlafen und nicht mitgespielt hat.

Zieht man die Thatsache in Betracht, dass die zur Mündigkeit entwickelten Kinder die relativ höchste Lebhaftigkeit, Frische und Unmittelbarkeit der Erinnerung bethätigen, wie sie in späteren Entwicklungsstadien nicht mehr sich findet, so kann sich der gänzliche Abgang jeder Rückerinnerung an die Sensationen des unmündigen Alters nur aus dem Schlummer des Ich erklären lassen. Denn wer wüsste nicht, dass Kinder im fünften und sechsten Lebensjahre der geschehenen Vorkommnisse nach Wochen und Monaten sich mit solcher Unmittelbarkeit und Lebhaftigkeit erinnern, als ob die Vorkommnisse gegenwärtig vor ihren Augen ständen? In späteren Jahren ist das Gedächtniss treuer, ausdauernder und umfassender, die Rückerinnerung aber an das gedächtnissweise Aufbewahrte bei weitem nicht mehr so glühend lebhaft, wie in den ersten Jahren nach zurückgelegter Unmündigkeit. Man höre nur einmal ein Kind von vier bis fünf Jahren, wenn es Vorkommnisse erzählt, die ein paar Wochen oder Monate alt sind. Mit welchem Nachdrucke, welcher Anschaulichkeit, Naturwahrheit und Lebhaftigkeit bringt es nicht das Erlebte zum Ausdrucke trotz der Unbeholfenheit der Sprache! Man meint das selbst zu sehen, was das Kind erzählt.

Ein Knabe von zurückgelegtem dritten Lebensjahre war von seinem Vater und dessen dienenden Gefolge auf die Jagd mitgenommen worden. Man hätte ihn nach der Rückkunft hören sollen, wie er von dem Krachen der Gewehre, dem Laufen des Wildes, dem Hinsinken des getroffenen erzählte. Wer mit Kindern von vier bis sechs Jahren je aufmerksam verkehrt hat, wird die ausserordentliche Frische ihrer Rückerinnerung bewundern.

Wenn nun gleichwohl Kinder bei erwachter Mündigkeit an die vor einem halben Jahre stattgefundenen Ereignisse, die damals den mächtigsten Eindruck gemacht und die höchste sensitive Erregung hervorgerufen hatten, sich nicht mehr erinnern, so liegt darin ein klarer Beweis, dass im sensitiven Leben der unmündigen Kinder eine Ich-Erfassung nicht stattfindet, ich meine nicht eine durch Reflexion und Abstraction gewonnene Ich-Erfassung — eine solche findet ja auch bei mündigen Kindern noch nicht statt — sondern nur eine von den Sensationen gar nicht ausgeschiedene, in sie ganz versenkte, mit ihnen ungelöst verbundene, sozusagen als Dämmerungslicht aufgehende.

Die Sensationen der zur Mündigkeit gereiften Kinder geben also eine Musterprobe, ein sprechendes Beispiel der Sinnesbewusstheit, während die sensitiven Vorgänge der noch unmündigen Kinder eine Probe für das unbewusste sinnliche Erkennen und Selbsterkennen bieten.

Unbewusste Sensationen sind demnach nicht etwa blos anomale, seltene Ausnahmefälle — das sind sie nur bei Schlafenden, Schlafwandelnden, Magnetischen und Trunkenen —, sondern in den unmündigen Kindesjahren ständige naturgemässe Regel, es ist gesundes sinnliches Erkennen und Selbsterkennen, und dabei von überaus hoher Intensität, Regsamkeit und reichem Inhalt. Niemand gebraucht seine Sinne so fleissig und intensiv, wie das unmündige Kind. Im wachen Zustande ruht es nie, sondern will beständig sensitiv thätig sein, es will alles sehen, hören, betasten und alles Geniessbare geniessen. Das sensitive Erkennen und Selbsterkennen des unmündigen Kindes ist in beständiger Bewegung und Thätigkeit.

Das unmündige Kind im Vergleiche zum mündigen liefert die dankbarsten Belege, dass es bewusstes und unbewusstes Sinneserkennen gebe, und zeigt den Charakter des einen und andern in anschaulichster Weise: Die ohne jeden Schimmer einer Ich-Erfassung sich vollziehenden Sensationen sind unbewusst; Sinnesbewusstheit dagegen ist die mit den Sensationen der Mündigen verbundene, von diesen nicht abstrahirte und geschiedene, in sie ganz verflochtene, sie erhellende und geistig durchleuchtende, vielfach blos schwach sich regende und gewissermaassen blos aufdämmernde Ich-Erfassung.

Wie das Wasser vom Schwamme vollständig aufgesogen und aufgenommen wird derart, dass man zunächst nur den Schwamm gewahrt, jedoch als feuchten, so tritt bei den bewussten Sensationen zunächst nicht das Ich, sondern die Sensation selber in den Vordergrund, jedoch ist die Ich-Erfassung in derselben wenigstens als geistiges Dämmerlicht so sicher enthalten, wie das Wasser in dem feuchten Schwamme. Durch einen kräftigen Druck des feuchten Schwammes scheidet man dessen beide Bestandtheile, die Feuchtigkeit und den Schwamm selber auseinander. Aehnlicher Art kann der Verstand durch Scheidung des Inhaltes bewusster

Sensationen zur Darstellung bringen, dass in denselben das Ich wirklich enthalten sei. Er gelangt hiebei zur reinen Ich-Erfassung, oder zum Ich-Gedanken und zur reinen unbewussten Sensation. Beides miteinander ungelöst verbunden gibt die bewusste Sensation. Unter intellectivem Bewusstsein verstehe ich also die Ich-Erfassung bei intellectiven Acten, unter Sinnesbewusstsein dieselbe Ich-Erfassung, verbunden mit sensitiven Acten.

Die beiden genannten Formen der Bewusstheit sind, weil die Ich-Erfassung mit Erkenntnissacten verflochten ist, die selbst nicht Ich-Erfassung sind, complicatives Bewusstsein.

Nur uneigentlich könnte man dasselbe auch Erscheinungsbewusstsein nennen, in dem Sinne nämlich, dass die Bewusstheit mit Erkenntnissacten, die als solche auch Erkenntniserscheinungen heissen können, verbunden ist und dieselben bewusstheitshell erleuchtet. Im absoluten Sinne kann es ein Erscheinungsbewusstsein nicht geben, da das Wesen der Bewusstheit in dem erfassten Ich besteht, dieses Ich aber immer die Substanz erfasst und ausdrückt.

Im gewöhnlich gebrauchten Sinne bedeutet Erscheinungsbewusstsein dieses, dass die Erkenntnisserscheinungen sich selber erfassen und selber als solche bewusst seien, wobei eine diese Erkenntnisserscheinungen zur Bewusstheit erhellende Ich-Erfassung gar nicht stattfinden würde.

Fasst man Erscheinungsbewusstsein in diesem Sinne auf, so ist zu sagen, dass es ein solches nicht gebe und geben könne. Die Erkenntnisserscheinungen für sich können unmöglich bewusst sein, oder sich selber erfassen, bewusst können sie nur werden durch das sie begleitende, durchdringende und geistig erhellende Licht der Ich-Erfassung. Die Ich-Erfassung ist begrifflich früher, als die Bewusstheit der Erkenntnisserscheinungen, so wie der Bach die Quelle, aus der er seine Wasser erhält, voraussetzt. Wo keine Ich-Erfassung ist, da kann keine Bewusstheit der Erkenntnissacte d. i. kein Erscheinungsbewusstsein stattfinden. Das sogen. Erscheinungsbewusstsein ist darum nothwendig und primär Ich-Erfassung und darum wesentlich Substanzbewusstsein. Es gibt keine Bewusstheit, die nicht wesentlich die Substanzbewusstheit involvirte.

Statt Substanz- und Erscheinungsbewusstsein unterscheidet man darum viel richtiger und sachgemässer: reines Bewusstsein, bei welchem das Ich von den Acten und Zuständen abstrahirt und unterschieden wird, ferner complicatives Bewusstsein, wenn eine solche Abstraction und Unterscheidung des Ich von den Acten und Zuständen nicht stattfindet.

Der Ausdruck Selbstbewusstsein wird in zweifach verschiedenem Sinne gebraucht, nämlich von den einen im Sinne des Correlates zur Erscheinungsbewusstheit, also gleichbedeutend mit dem, was oben als reines Bewusstsein bezeichnet wurde, von andern als Correlat zur Weltbewusstheit. Ich geselle mich den letztern bei. Denn nimmt man Selbstbewusstsein als

Correlat zum Erscheinungsbewusstsein, so leidet diese Benennung an der irrthümlichen Auffassung, als ob das sogenannte Erscheinungsbewusstsein eine Ich-Erfassung nicht involviren würde. Ueberdies hätte man, sofern man sich des Ausdruckes des Selbstbewusstseins zur Bezeichnung der reinen Ich-Erfassung begeben hat, keinen Terminus mehr, um die Bewusstheit des subjectiven Seins gegenüber der Weltbewusstheit geeignet zu bezeichnen.

Beide Gründe sprechen dafür, Selbstbewusstsein der Weltbewusstheit correlativ zu nehmen und zu sagen: Die mit der Erkenntniss fremder Objecte verbundene Ich-Erfassung ist Weltbewusstheit, dagegen die Ich-Erfassung, wie sie sich der Erkenntniss der eigenen subjectiven Acte und Zustände verbindet, ist Selbstbewusstsein.

Wenn man die verschiedenen Zweige des Bewusstseins als: Selbstbewusstsein und Weltbewusstheit, reines und complicatives Bewusstsein, intellectives und Sinnesbewusstsein nach den gemeinsamen und den unterscheidenden Merkmalen vergleicht, so ergibt sich daraus, dass man eigentlich nicht von verschiedenen Arten, sondern blos von verschiedenen Formen und Richtungen reden könne. Das wesentliche Merkmal der Bewusstheit, nämlich die Ich-Erfassung, ist überall zu finden. Die Unterschiede unter den verschiedenen Zweigen der Bewusstheit sind nicht wesentliche und qualitative, sondern nur beziehungsweise; sie drücken nur aus, dass die Ich-Erfassung entweder für sich allein bestehe, oder mit anderen Erkenntnissacten verbunden sei und dass diese entweder sensitiver oder intellectiver Art seien, und sich entweder auf das subjective oder objective Sein beziehen. Es besteht zwischen diesen verschiedenen Formen der Bewusstheit nicht Identität, wohl aber Uebereinstimmung in dem Wesensmerkmale, der Ich-Erfassung.

Mit obiger Darlegung und Rechtfertigung der Begriffe wäre der heillosen Ambilogie gewehrt, welche leider so viele Misverständnisse hervorruft. Die Ausmerzung der Ambilogie der Termini für Bewusstheit erachte ich als Lebensbedingung einer gesunden Psychologie und Thierpsychologie. Indes hiesse es die Ambilogie statt zu heben vielmehr verewigen und unheilbar machen, wenn man Bewusstheit mit Erkennen oder Selbsterkennen identificiren wollte, wie es so häufig geschieht.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft nebst einer Theorie der Sonne und einigen darauf bezüglichen philosophischen Betrachtungen. Von C. Braun S. J. Dr. th. et ph., emer. Director der Sternwarte in Kalocsa. 2. verm. u. verb. Aufl. Münster, Aschendorff 1895. gr. 8. XXIV,405 S. M. 6.

Der Vf. dieser Schrift verbindet in glücklichster Weise Genialität der Conceptionen mit mathematischer Strenge, solide philosophische Schulung mit naturwissenschaftlichen fachmännischen Kenntnissen. Er ist nicht blos theoretischer Naturforscher, sondern praktischer Astronom und selbst Erfinder sinnreicher Instrumente. So ausgerüstet braucht er nicht mit allgemeinen Bemerkungen den atheistischen Kosmogonien entgegenzutreten, sondern weist ihnen durch Zahlen unter Anwendung physikalischer Gesetze die Haltlosigkeit ihrer luftigen Hypothesen nach. Seine eigenen Aufstellungen sind nicht leere ideale Combinationen, sondern feststehende Gesetze dienen seinen mathematischen Berechnungen, welche die Probe für die Haltbarkeit seiner Annahmen bilden, als Grundlage.

Der Leser wird dieses unser Urtheil vollauf unterschreiben, wenn er z. B. die wahrhaft meisterhaft fachmännische Kritik liest, welche der Vf. an der Kant-Laplace'schen Weltbildungstheorie übt. Er verwirft dieselbe keineswegs, sondern stellt sich ganz und gar auf den Boden ihres allgemeinen Gedankenganges, er weist aber in derselben eine sehr bedeutende Lücke oder vielmehr ein starkes Versehen nach, und gibt ihr demgemäss eine etwas andere, physikalisch haltbarere Wendung.

Diese schwache Seite der Theorie ist die Ringbildung. Zunächst ist die Bildung von gesonderten Ringen, deren Zerreissen den gesonderten Planeten das Dasein verleihen soll, unerklärlich. Denn die Umstände, welche die Ringe bilden sollen, wirken continuirlich; also durften nicht acht bis neun Ringe, sondern eine einzige zusammenhängende Scheibe von dem Sonnenäquator sich ablösen. Der Saturnring zeigt allerdings Unterbrechungen, aber diese rühren von Störungen der Saturn-Trabanten her; solche Störungen fallen aber beim Urgasball weg. Ferner zeigt der Vf., dass die weitere Forderung Laplace's: alle

Theile des Ringes müssten dieselbe Rotationsgeschwindigkeit haben, physikalisch unmöglich ist: die Ringbildung sollte die gemeinsame Bewegung aller Körper des Sonnensystems von West nach Ost erklären; dieselbe besteht aber nicht, da mehrere Trabanten rückläufige Bewegung zeigen.

Man hat, um die Rückläufigkeit zu erklären, die Gezeiten herbeigezogen, aber mit grossem Unrecht.

„Weshalb soll die Rotation durch die Gezeiten erfordert werden? — Weil der Fluthberg in einer rückläufigen Bewegung um den Planeten herumgeführt und diesen seine Bewegung mitzutheilen strebt. — Ja, wird denn dieser Fluthberg auf dem Planeten fortgeschoben wie etwa eine Steinplatte auf dem unterliegenden Erdboden? . . . Es ist darum gar nicht ersichtlich, wie ein bloses Auf- und Aboscilliren der Massen die Rotation nach Art eines Bremsrings retardiren soll. Eine solche Bremsung tritt erst dann ein, wenn auf der Oberfläche Continente sich befinden, an deren Küsten der Fluthberg eine Brandung erzeugen muss. Die ganze Energie der Brandung geht dann für die Rotation verloren. . . . Wäre aber die ganze Erde ringsum von einem sehr tiefen Ocean umgeben, so gäbe es keine Brandung, und die ganze Gestaltsänderung, welche wir ‚Gezeiten' nennen, würde sich ohne allen Aufwand von Arbeit vollziehen Ist das nun schon der Fall bei einem Planeten, der bis zu sehr grossen Tiefen von Wasser bedeckt ist, um wie viel mehr wird es seine Geltung haben, wenn die ganze Masse bis zum Centrum noch in gasförmigem Zustand sich befindet! Denn in diesem Falle gibt es keine Brandung, und auch die sehr geringe Reibung der Oceane fällt weg. . . . Wenn gegenwärtig, da die Wirkung der Gezeiten infolge der Brandungen gewiss über 1000 mal grösser ist als in jenen Urzeiten, dennoch seit 2000 Jahren absolut keine Verzögerung, selbst nicht um ein 20 000 000 tel des Ganzen wahrnehmbar ist, weder in der Erdrotation, noch im Umlaufe des Mondes; wie viele Milliarden von Jahren würde es bedurft haben, um die ganze Rotation hervorzubringen! Nimmt man noch dazu, dass die Gezeiten nur in den ersten Perioden, da sie am wenigsten wirken konnten, die zu erklärende Wirkung hätten leisten müssen, und zwar zweimal: 1) um eine entgegengesetzte Rotation aufzuheben, und 2) um die rechtläufige hervorzubringen . . . so wird man gestehen müssen, dass nicht nur diese ganze Mechanik einen sehr sonderbaren bizarren Charakter haben würde, sondern dass auch in der angegebenen Ursache nicht die erforderliche Energie gefunden werden kann, um . . . die rechtläufige Rotation von dieser Intensität hervorzubringen."

Die andere grosse Schwierigkeit gegen die Laplace'sche Ringtheorie ist der Umstand, dass die Centralkörper nicht geringere, sondern grössere Rotationsgeschwindigkeit besitzen als ihre Begleiter. Besonders auffallend ist dies beim Mars, dessen einer Trabant Phobos eine Umlaufszeit von sieben Stunden hat, der Mars dagegen vierundzwanzig Stunden braucht.

Der Vf. stellt nun eine Theorie auf, welche beide Hauptschwierigkeiten nicht nur im allgemeinen befriedigend löst, sondern auch die Prüfung durch mathematische Berechnung besteht.

„Bereits früher wurde angedeutet, dass ein einzelner Gasball, welcher zu allen Zeiten isolirt existirt hat, nie eine Rotation in sich erzeugen kann Diese

Isolirtheit unseres solaren Nebelballes von allen anderen Gebilden gleicher Art muss also aufgegeben werden.

„Es war sonach ursprünglich nicht ein einziger Gasball, der das Sonnensystem gebildet hätte, sondern es waren sehr viele. Diese mochten eine Zeit lang für sich den Verdichtungsprocess durchgemacht haben; dann aber folgten sie dem Zuge der Gravitation gegen einander. In sehr verwickelten Bahnen bewegten sie sich gegen einander, stürzten allmählich einer in den andern, bis sie schliesslich den einen grossen Centralball bildeten, der für unser Sonnensystem bestimmt war.

„Es ist einleuchtend, dass die so entstandenen zahlreichen Stösse der Nebelbälle nur ausnahmsweise eine centrale Richtung haben konnten. Auch wenn eine Masse central gegen eine andere sich bewegte, musste sie von den seitwärts stehenden Massen abgelenkt werden und folglich mit excentrischem Stoss in jene hineinfallen. Jeder solche excentrische Stoss gegen die Centralmasse gab dieser nun einen Impuls zur Rotation, und folglich ist es im Princip ganz natürlich, dass schliesslich eine dominirende Rotation wirklich entstand. . . . In irgend einer Richtung wird nach dem Austoben jener Stosskräfte eine Rotation vorwiegend geworden sein.

„In der Natur der Sache liegt es aber, dass jene zahllosen Massen, welche für die Rotation der Sonne nichts beitrugen, sondern nur die träge Masse derselben vermehrten, früher mit dieser sich vereinigten, als andern, welche aus sehr grossen Entfernungen herbeikamen. Somit wurde der Sonnenembryo in den ersten Zeiten seiner Entwickelung von den umstehenden Massen gleichsam nur genährt, um an Masse zuzunehmen, ohne dass irgend ein bestimmter Trieb für eine Rotationsthätigkeit hätte geltend werden können. Im zweiten Stadium der Entwickelung aber kamen jene effectiv wirksamen Impulse, welche der Einwirkung der nachbarlichen Sonnen ihre Kraft entnehmen.

„Die Rotation erfolgte also keineswegs, wie Laplace es sich dachte, so, als ob diese Eigenschaft allen Theilen gleichsam von Haus aus eigen gewesen und durch die Verdichtung nur in ein schnelleres Tempo versetzt worden wäre, sondern die eigentliche Hauptmasse war bis zu einem – vielleicht weit vorangeschrittenen – Grad von Verdichtung eine fast ruhende Masse, und erst durch weitere mit derselben sich vereinigende Gasbälle wurden sie allmählich und von aussen her in Rotation gebracht.

„Auch liegt es in der Natur der Sache, dass die aus sehr grossen Fernen in unser System hereinstürzenden Massen mehr excentrisch unseren Sonnennebel trafen, dass – um astronomisch zu reden – die Periheldistanz ihrer Bahnen eine grössere war als die der aus geringeren Entfernungen herbeigekommenen Massen. Infolge davon werden jene aus weiter Ferne kommenden Massen in den ersten Zeiten, da unser Centralball noch weniger andere mit sich vereinigt hatte und deshalb relativ klein war, denselben vielleicht gar nicht getroffen haben, sondern factisch wie Kometen um denselben herumgelaufen sein. In späteren Zeiten aber, als der Halbmesser des Nebelballs sich sehr vergrössert hatte, mussten sie denselben streifen und dann sehr energisch zu einer Rotation antreiben. . . .“

„Es finden sich auch thatsächliche Bestätigungen dieser Annahme. Dahin gehören jene Nebelflecke, deren Contouren und Lichtlinien in spiralförmigen

Windungen ausgezogen erscheinen, namentlich der schöne Spiralnebel in den Jagdhunden. Wie wäre ein solches Gebilde anders zu erklären, als durch den excentrischen Stoss eines Nebelballes in einen andern?"

Wird nun die Entstehung der Rotation in der angegebenen Weise aufgefasst, dann bietet die verhältnissmässig langsame gegenwärtige Rotation der Sonne keine Schwierigkeit mehr. Die Hauptmasse der Sonne und die, welche sich zuerst um das Centrum ansammelte, hatte aber von Haus aus gar keine Rotation, und konnte folglich auch durch die Verdichtung keine erlangen. Nur vereinzelte Impulse mochten derselben bereits mitgetheilt worden sein; aber der eigentliche Antrieb kam erst später von aussen, indem die äusseren Schichten des die Sonne umgebenden Nebelballs eine weit stärkere Rotations-Energie besassen, als der Centralkörper selbst. In jenem Nebel und aus demselben bildeten sich die Planeten. Kein Wunder also, dass diese ihre Umläufe verhältnissmässig schneller ausführten, als es der Rotationsdauer der Sonne für die betreffenden Distanzen entsprechen würde. Ein Theil des Nebels entging aber der Annexion durch die Planeten und gelangte bei fortschreitender Verdichtung bis zur Sonne. Dabei gab er allmählich seine Rotations-Energie zum theil an die Sonne ab und brachte dieselbe dadurch ebenfalls in eine schnellere Rotation. Allein da die träge Masse der Sonne so überaus gross war, so ist ganz natürlich, dass die Rotation nicht die Schnelligkeit erlangen konnte, welche die an die Sonne sich ansetzenden Massen aus sich haben würden.

„Ein sehr lehrreiches Nachspiel von diesen Vorgängen sehen wir jetzt noch an der Sonne. Die Thatsache ist allbekannt, dass die Rotationsgeschwindigkeit der Sonne am Aequator ein Maximum, gegen die Pole ein Minimum ist. . . . Aber eine Erklärung derselben gibt es noch nicht. . . . Aus der oben entwickelten Theorie ergibt sich diese aber sehr einfach. Die äquatoriale Zone der Sonnenatmosphäre besteht nämlich aus den letzten Theilen des Sonnennebels, welche erst seit verhältnissmässig kurzer Zeit der Sonne einverleibt worden sind. Deshalb besitzen sie noch einen Theil des Geschwindigkeitsüberschusses, mit welchem sie zur Sonne gelangten, während die gegen die Pole liegenden Theile bereits fast vollständig ihren Ueberschuss an Geschwindigkeit abgegeben haben.

„Nun muss aber auch noch die grössere Geschwindigkeit der Trabanten gegenüber ihren Planeten erklärt werden. Dies führt zur Entstehung der Planeten selbst."

Nachdem also unser Sonnennebel bereits eine stark condensirte Masse im Centrum hatte, und eine vielleicht hundert Erdweiten im Halbmesser haltende abgeplattete Nebelhülle um dasselbe rotirte, bildeten sich in diesem Nebel verschiedene Condensations-Centren ganz in gleicher Weise wie früher in dem Nebel der das Universum ausfüllte.[1]) Der Einfachheit halber nehmen wir einstweilen an, jedem zukünftigen Planeten habe nur

[1]) Trotz der gleichmässigen Vertheilung des Stoffes mussten doch einzelne Verdichtungscentren entstehen. „Denn wenigstens an der äussersten Grenze der Gasmasse fehlte die symmetrische Lage der Theilchen, und eine Anziehung gegen

ein Condensations-Centrum entsprochen. Es ändert im wesentlichen gar nichts, wenn es ursprünglich mehrere waren, die aber nachher in eins zusammenflossen.

„Diese Condensations-Centren entstanden aber nicht in derselben Entfernung von der Sonne, in welcher der entsprechende Planet gegenwärtig sich befindet, sondern wahrscheinlich in einer etwa fünfmal grösseren Distanz, vielleicht auch in weit grösserer Entfernung.

„Die nächste Folge der Entstehung dieser dichteren Masse musste nothwendig sein, dass dieselben etwas näher gegen die Sonne rückten und infolge dessen auch ein wenig schneller sich bewegten als der umstehende Nebel. Ein solcher entstehender Planet war nämlich drei Kräften unterworfen: 1. der Schwerkraft gegen die Sonne, 2. der Fliehkraft und 3. dem aërostatischen Auftrieb, welchen das umstehende gegen die Sonne gravitirende Gas auf ihn ausübte. Nothwendig musste er also eine solche Distanz gegen die Sonne annehmen, wo die erste dieser beiden Kräfte von den beiden anderen im Gleichgewicht gehalten wurde." . . . „Das schliessliche Resultat musste offenbar sein, dass sich die Planeten der Sonne soweit näherten, bis die Fliehkraft allein und ohne allen Auftrieb der Schwerkraft gleich wurde. Damit kam das dritte Kepler'sche Gesetz zur Geltung."

Damit haben wir Gasbälle, welche die Sonne umkreisen, und zwar mit grösserer Geschwindigkeit als sie die Theile des Sonnen-Aequators besitzen; aber woher die Rotation derselben?

„Es ist nicht schwer einzusehen, dass in dem beschriebenen Vorgang eine sehr ausgiebige Ursache für eine rechtläufige Rotation enthalten ist, denn ganz naturnothwendig musste der grosse Sonnen-Nebel in den der Sonne näheren Theilen eine grössere Dichte haben als in den entfernteren. Indem nun die kleineren Gasbälle jenen Nebel durchzogen mit einer etwas grösseren Geschwindigkeit als dieser selbst besass, mussten sie auch einen ungleichmässigen Widerstand erleiden. Auf der der Sonne zugewandten Seite war der Widerstand grösser, auf der abgewandten kleiner. Es resultirte somit eine retardirende Kraft, welche nicht durch das Centrum des Gasballs gerichtet war, sondern an einer der Sonne näher gelegenen Stelle derselben ihren Angriffspunkt hatte. Da diese Ursache viele Millionen Jahre beständig in gleichem Sinne wirksam war, so musste nothwendig ein starker Antrieb zur Rotation erfolgen, und zwar in derselben Richtung, in welcher der Umlauf um die Sonne geschah."

Damit ist auch die schnellere Rotation der obersten Schichten der Planeten gegenüber der inneren leicht zu erklären; der Grund ist derselbe wie bei der Sonne.

„Es ist klar, dass der Antrieb zur Rotation nicht die ganze Masse des Planetenballes durchdrang, sondern nur in der obersten Schicht seine Angriffspunkte hatte. Denn nur diese hatte den Widerstand des umstehenden Mittels auszuhalten, und nur in dieser entwickelte sich das Uebergewicht des Widerstandes auf der der Sonne näher liegenden Seite. Obgleich auch die inneren Schichten kurze Zeiträume hindurch einen Antrieb zur Rotation erhielten, so

aussen fand nicht statt. Aber auch im Innern fanden sicher zahlreiche derartige Verdichtungen statt. Aehnliches sehen wir auch beständig bei uns geschehen."

lange nämlich, als jede einzelne derselben die oberste Schicht war, so geschah doch die Hauptwirkung erst von den höchsten Schichten des fast vollendeten Gasballes aus.

„Damit schwindet die Schwierigkeit, welche in der zu langsam scheinenden Rotation der Centralkörper liegt, auch in Bezug auf die Planeten."

Wenn die Ringtheorie nicht für das ganze Planetensystem zulässig ist, so doch für einzelne Glieder.

„Der äusserste Ring des Systems bildet wahrscheinlich eine Ausnahme. Derselbe hatte Zeit sich zu bilden und Neptun entstand später als er. Deshalb ging es dort auch ganz nach der (corrigirten) Laplace'schen Auffassung, und Neptun rotirt deshalb und sein Mond bewegt sich rückläufig. Die Bewegung der übrigen Planeten und Trabanten aber ist rechtläufig, weil die von Laplace hiefür postulirten Ringe sich nicht bilden konnten."

Es wäre von hohem Interesse, die geistreichen Ausführungen des Vf.'s über die Constitution der Sonne, der Cometen usw., wobei er herkömmliche Anschauungen umstösst und auf Grund der beobachteten Thatsachen und Naturgesetze vielfach an der Hand der Rechnung seine eigenen Auffassungen setzt, im einzelnen hier zu verfolgen: doch würde das über den Rahmen eines Referates hinausführen; wir müssen den Leser, der freilich etwas naturwissenschaftliche Schulung besitzen muss, auf das Werk selbst verweisen. Ebenso inbetreff der wahrhaft imposanten Schilderung eines eventuellen Zusammenstosses der Erde mit einem Cometen. Während die Lehrbücher ein solches Ereigniss für sehr unwahrscheinlich und ungefährlich hinstellen, zeigt der Vf., dass unter zweihundert Millionen Cometen einer doch die Erde trifft oder treffen muss, und dass trotz der geringen Dichte jener Himmelskörper der Zusammenstoss die Erde in ihren Grundfesten erschüttern müsste. Was aber noch schlimmer ist, seine Hitze würde alles verbrennen, seine chemischen Bestandtheile: Wasserstoff, Kohlenstoff, Cyan würden schlagende Wetter erzeugen, ja mit Blausäure die ganze Atmosphäre erfüllen. Er weist darauf hin, dass diese Katastophe mit dem vom Heilande und dem hl. Petrus voraus verkündeten endlichen Weltende und Weltenbrande auffallende Berührungspunkte zeigt.

Auf einen Punkt aber, der von hohem naturphilosophischem Interesse ist, müssen wir noch etwas speciell eingehen. Mehrere Gelehrte haben den von der Naturwissenschaft und auch vom Vf. in ganz gemeinverständlicher Weise nachgewiesenen Weltenstillstand (Kosmothanie) durch allerhand Ausflüchte hintanhalten zu können geglaubt. Unser Physiker übt an ihnen eine vernichtende Kritik.

Gegen den bekannten Einwurf du Prel's, durch den Zusammenstoss ausgebrannter Sonnen werde eine solche Hitze erzeugt, dass die ganze Masse wieder in Gasform übergehen, und der Weltbildungsprocess wieder von neuem beginnen müsse, findet der Vf. durch Rechnung, dass die Gesammtmasse der zusammenstossenden Sonnen durch die dabei ent-

wickelte Wärme noch nicht einmal das Doppelte der (linearen) Ausdehnung (ihrer Durchmesser) der einzelnen Kugel erreichen würde.

„Dann aber ist ferner einleuchtend, dass es mit solchen Stössen nicht in Ewigkeit gehen kann einfach *propter defectum materiae*, weil die stossenden Körper einmal ein Ende nehmen würden. Der Verlust an Energie durch Ausstrahlung ist ein absoluter Verlust; und derselbe wird durch einen solchen Stoss nicht aufgehoben, sondern nur verdeckt, wie der Verlust in einer Kasse durch eine andere Kasse gedeckt werden kann. Es ist klar, dass dadurch der Verlust nur auf eine andere Kasse übertragen wird. Wenn es einmal eine solche hilfreiche Kasse nicht mehr gibt, d. h. wenn alle Sterne erschöpft sind, oder in solchen Bahnen sich geordnet haben, dass ein Zusammenstoss nicht mehr möglich ist — etwa wie die Körper unseres Planetensystems oder in analoger Weise — dann ist jede Aussicht auf eine weitere Ausgleichung abgeschnitten, und unausbleiblich naht sich die schliessliche absolute Erschöpfung."

Von grösserer Bedeutung scheinen die Einwürfe zu sein, welche der berühmte Techniker und Physiker W. Siemens gegen den Weltstillstand vorgebracht hat. Er nimmt an, der sogenannte leere Weltraum sei mit verdünnten Gasen erfüllt, mit Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff. Durch die Sonne werden die ihr näher gelegenen Stoffe in Rotation versetzt, dadurch in die Aequatorialgegenden derselben getrieben und durch die Fliehkraft fortgeschleudert, während aus den Polargegenden kalte Gase zuströmen. Letztere werden mit der Annäherung an die Sonne stark comprimirt und erhitzen sich. Auf der Sonne selbst schlagen sie in hellen Flammen auf und erzeugen eine Temperatur, die ungefähr der Dissociationstemperatur ihrer Gase entspricht. Damit wird die Nahrung für die Strahlung der Sonne geliefert. Die dabei entstehenden Verbindungen: Wassergas, Kohlensäure werden von der Sonne weg in den Weltraum geschleudert und stark verdünnt. Sie können in dieser Verdünnung auch von den schwachen Sonnenstrahlen dissociirt werden und kommen in diesem Zustande wieder an die Pole der Sonne, womit der Kreislauf von neuem beginnt.

Gegen diese Ausführungen zeigt der Vf. durch Rechnung, „dass der Process mit der gegenwärtigen Intensität bis zur vollständigen Erschöpfung im höchsten Falle nur höchstens 700 Jahre anhalten könnte." Ferner: „Es ist ganz unmöglich, dass den Gasen von der Sonne eine grössere Geschwindigkeit mitgetheilt werde, als sie selbst besitzt. Und sollte das doch irgend wie geschehen können, so würde das ganze Spiel in einigen Jahren erschöpft sein."

Mr. Faye hat in der Pariser Akademie die Siemens'sche Theorie von einer anderen Seite her bekämpft. „Wenn im Weltenraume wirklich Gase von der Dichte $= {}^1/_{2000}$ der Atmosphäre enthalten wäre, dann würde die Erde (und ähnlich alle Planeten und Trabanten) darin einen Widerstand finden, welcher auf gleiche Fläche reducirt etwa doppelt so gross ist als der, welchen eine Kanonenkugel in der Luft erleidet, und folglich müsste

die Bahn der Erde sehr bedeutende Aenderungen erfahren." Infolge dieses Widerstandes müsste insbesondere die Länge des Jahres sehr stark abnehmen.

„Wenn nun aber die Wirkung auf den festen Erdkern, der doch eine so immense Masse besitzt, so stark wäre, wie würde sich erst die Wirkung auf unsere Atmosphäre gestalten? In einigen Minuten wäre die ganze Atmosphäre wie weggeblasen; und anstatt ihrer hätten wir ein höchst verdünntes Gemisch aus Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlensäure, Kohlenoxyd usw., welches nicht nur zum Lebensunterhalt untauglich, sondern auch sehr feuergefährlich wäre und zudem uns jeden Morgen mit einem entsetzlichen Sturm heimsuchen würde."

„Es kommt aber noch dazu, dass nach physikalischen Gesetzen die Gase, welche von der Sonne weggetrieben werden, durch die dabei nothwendig eintretende ausserordentliche Verdünnung eine sehr intensive Kälte erzeugen müssten, ähnlich wie bei Eismaschinen durch eine weit geringere Verdünnung die Temperatur tief unter 0° gebracht wird. Und dieser kalte Gasstrom würde gerade in den Raum hinausgeblasen werden, welcher in der Verlängerung des Sonnenäquators liegt, somit ziemlich genau gerade da, wo die Planeten sich befinden, während andere Regionen, in denen keine Planeten sind, davon verschont wären."

Indes hat Siemens selbst seine Theorie zu verbessern gesucht. Er nimmt an, dass die Gasmasse auch in grossen Entfernungen von der Sonne nicht ruhe, sondern mit rotire. Dagegen bemerkt Braun:

„Entweder wird die Rotation schwach angenommen, so dass die Gase viel langsamer sich bewegen als die Erde; und dann besteht die oben angeführte Schwierigkeit noch vollkommen in Kraft (es tritt eine Verzögerung der Erdbewegung ein). Oder die Rotation wird so stark angenommen, dass die Gase in der Nähe der Erdbahn fast dieselbe Geschwindigkeit haben wie die Erde; und dann ist es nach mechanischen Gesetzen ganz unmöglich, dass diese Gasmassen zur Sonne gelangen könnten — nicht einmal bis zur Mercurbahn würden sie sich der Sonne nähern können."

Nach der Siemens'schen Theorie würde ferner die Strahlung der Sonne die Wirkung eines einfachen Verbrennungsprocesses sein. Bei einem solchen kann nun die Temperatur nicht über die sogen. Dissociationstemperatur hinausgehen, und diese ist in unserem Falle ca. 2600° C. Nun hat aber der Vf. früher ausgeführt und auch Beweise dafür beigebracht, dass die Temperatur der Sonnenoberfläche unvergleichlich höher angenommen werden muss.[1]) Die Strahlung von Licht und Wärme, welche aus einer solchen leicht darstellbaren Verbrennung entsteht, wäre weit entfernt, eine so übermächtige Energie hervorzubringen, wie sie die Sonne besitzt.

„Ueberdies wäre es kaum denkbar, dass eine so enorme Masse von Stoffen, welche beständig von den Polen der Sonne gegen den Aequator hin sich be-

[1]) „An der Oberfläche wird dieselbe wohl 40000 bis 100000° betragen, während sie gegen das Centrum hin wahrscheinlich auf 10 Millionen, vielleicht aber auch auf 30 oder mehr Millionen anwachsen wird."

wegte, auch nicht das geringste Anzeichen einer solchen Wanderung uns darböte, selbst nicht bei den schärfsten Beobachtungen!"

Bei der Sonnenflecken-Bewegung handelt es sich nicht um Wanderung von Stoffen, sondern von Zonen der Fleckenbildung.

„Allein wenn auch alles dieses nicht wäre, so liegt doch in der ganzen Theorie ein grosser logischer Fehler. Denn wenn die Energie der Sonnenstrahlung dazu verwendet werden soll, dass die gasigen Verbrennungsproducte wieder dissociirt werden, dann kann sie eben nicht mehr verwendet werden zu dem Zweck, zu welchem sie eigentlich bestimmt ist, nämlich für das Gedeihen des organischen Lebens auf den Planeten. Wir wären dann günstigsten Falles in einer ähnlichen Lage wie ein Müller, welcher durch besonders sinnreiche Anordnungen — was noch Niemandem gelungen ist — das Gefälle seines Wassers so vollkommen ausnutzt, dass dadurch die ganze Masse desselben wieder auf die gleiche Höhe gehoben wird, von welcher es kam, aber mit demselben nichts mahlt!"

Auf diese Weise würden die Sonnenstrahlen zur Dissociation so verbraucht, dass die Erde wenig, die entfernteren Planeten fast gar kein Licht von ihnen erhielten. Nun hat aber Zöllner gezeigt, dass die *albedo* der entfernteren Planeten nicht geringer ist, als die der näheren, dass sie im Gegentheil im allgemeinen mehr diffuses Sonnenlicht reflectiren als die näheren. — So kann also auch der geniale Elektrotechniker Siemens den Weltstillstand nicht aufhalten.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Cursus philosophicus in usum scholarum etc. Freiburg, Herder. 1893/95. — 5. **Philosophia moralis.** Auct. V. Cathrein. X, 396 S. (Ed. 2.: XIX,457 S.) *M.* 3,50. — 6. **Theologia naturalis** sive Philosophia de Deo. Auct. B. Boedder. XVI,372 S. *M.* 3,50.

Ad 5. Dieser Theil des *cursus philosophicus* ist von hohem Werthe. Die in seiner zweibändigen „Moralphilosophie" gesammelten, auf zeitgemässe Brauchbarkeit und Tüchtigkeit erprobten und von unseren positivistischen „Ethikern" instinctmässig perhorrescirten Waffen im Kampfe für die höchsten natürlichen Vorzüge der Menschheit, für Sittlichkeit und Tugend, für Recht und Gerechtigkeit, hat der Vf. in vorliegendem Lehrbuche ebenso kunstgerecht wie vollständig auf engerem Raume zu einem übersichtlicheren und dichteren System contrahirt. Dass C. dabei unter Aufwendung seiner ganzen Geisteskraft zu Werke gegangen sei, dürfte für die Leser des ‚Phil. Jahrb.'[1]) schon aus jener Reihe von Artikeln zweifellos feststehen, welche in demselben über V. Cathrein veröffentlicht worden sind; denn in allen diesen Publicationen wurde uns C. als ein katholischer Moralphilosoph von Beruf vorgestellt. In der That, der freundliche Leser kann sich ebenso gut fast auf jedem Blatt der *philo-*

[1]) z. B. Jahrg. 1891, S. 42 ff; 1892, S. 72 ff., 121 ff., 337 ff. usw.

sophia moralis wie auf jeder Seite des im vollen Sinne des Wortes berühmt gewordenen „Socialismus“ C.'s von dem tiefen Einblick in die Zeitbedürfnisse überzeugen, womit der gelehrte Autor sich in den Dienst einer Wissenschaft stellt, die im Kampfe für Religion, Sitte und Ordnung allein einen unerschütterlichen überlegenen Standpunkt einnimmt. Ist doch, wie C. schon 1885 in den ‚Laacher Stimmen‘ schrieb, „das Gebiet der Sittenlehre“ so recht der Boden, auf dem der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Finsterniss vor allem ausgefochten werden muss.

Die „allgemeine Moralphilosophie“, wovon der I. Theil unseres Buches handelt, zerfällt in 8 Kapitel: 1. de fine ultimo; 2. de actibus humanis physice consideratis seu de voluntario; 3. de bonitate et malitia morali actuum humanorum; 4. de virtutibus et vitiis; 5. de lege naturali; 6. de conscientia; 7. de proprietatibus bonitatem et malitiam actus sequentibus; 8. de iure in genere. Die Kapitel 1, 3, 5, 8 sind die wichtigsten. Der letzte Zweck des Menschen hat sein gesammtes Streben zu reguliren. Da spendet denn wahres Licht und erfreuliche Klarheit die durchgreifende Unterscheidung C.'s zwischen dem letzten objectiven und dem letzten subjectiven Zweck des Menschen; letzterer besteht in seiner Beseligung, jener aber kann unmöglich in einem geschaffenen Gute, sondern nur in Gott selbst gefunden werden. Aehnlich ist als nächste Norm der Sittlichkeit die menschliche Vernunft, als letzte aber die göttliche Wesenheit aufzustellen; folglich ist die menschliche Vernunft nicht autonom, folglich ist kein besonderer Sittlichkeitssinn vonnöthen; der sogen. Utilitarismus ist folglich ebenso verwerflich, wie der Hedonismus Epikur's. — Die Sittlichkeit selbst definirt C. als die freie Tendenz des Actes „in obiectum, ut subest rationi advertenti ad regulam morum.“ Diese Definition will uns, von anderem abgesehen, schon deshalb nicht gefallen, weil die „regula morum“ herangezogen wird. Besser drückt sich Suarez aus, wenn er die *moralitas* als „dependentia actus a voluntate libere operante et ratione advertente“ bestimmt. Uebrigens möchten wir C.'s *phil. moralis*, insbesondere das Kapitel über das Naturgesetz allen denen angelegentlichst zum Studium empfehlen, welche auf die Gesetzgebung der Staaten Einfluss haben, namentlich die Abschnitte „de lege aeterna“, „de legis naturalis ratione et existentia“ und „de principio obligationis legis naturalis“, damit sie sich klar bewusst seien, dass die positiven menschlichen Gesetze niemals in Widerspruch stehen dürfen mit dem unveränderlichen Codex des göttlichen Willens. Gleiche Wichtigkeit für die Factoren der Gesetzgebung, welche die individuellen öffentlichen Rechtsordnungen bestimmen, hat das 8. Kapitel „über das Recht“, „über die natürliche Rechtsordnung“ und deren wesentliche Zugehörigkeit zur sittlichen Ordnung. Wie keine Religion ohne Gott, keine Sittlichkeit ohne Religion, so ist auch kein Recht denkbar

ohne Sittlichkeit; die Rechtsordnung gehört zur Sittlichkeit, wie der Theil zum Ganzen.

Die „specielle Moralphilosophie“ (S. 157—392) zerfällt in zwei Bücher, wovon das erste die Pflichten der einzelnen Menschen, das zweite die socialen Pflichten behandelt. Wir würden den uns zugemessenen Raum beträchtlich überschreiten müssen, wollten wir auf die vielen hochr interessanten Einzelfragen eingehen, welche hier mit ebenso grosse-Gründlichkeit als kluger Mässigung zur Erörterung kommen. Insbesondere wird das Eigenthumsrecht ausführlich gegen die Angriffe der Communisten und Socialisten vertheidigt, und die „Wissenschaft“ der deutschen Socialdemokratie gründlich widerlegt. Eine weittragende, bei der positivistischen Grundlosigkeit der modernen Rechtstheorien höchst zeitgemässe Grundlegung enthält das zweite Buch mit der Inhaltsangabe: „Ius naturae sociale“, worunter die Lehre „von der Gesellschaft im allgemeinen“, „von der Familie“, „vom Staate“ und „vom internationalen Rechte“ begriffen ist. Da ist nichts vergessen, aber auch kein Wort zu viel gesagt. Kurz, klar, gründlich, vollständig, streng systematisch werden die höchsten politischen Principien einer allgemeinen Staatsverfassung dargelegt, die falschen Auffassungen aber gleichzeitig zurückgewiesen. Wahrlich, wenn diese *philosophia moralis* an unseren Hochschulen vorgetragen würde, schon nach wenigen Jahren würde sich durch ihren Einfluss ein Umschwung der öffentlichen Meinung, eine rückläufige Bewegung der so tiefgehenden socialistischen Strömung vollziehen müssen. Dagegen kann die herrschende Moralphilosophie mit ihrer gottlosen und principlosen Evolution weder auf der Bahn des Pessimismus noch auf jener des realistischen Eudämonismus ein anderes Ende nehmen, als die allgemeine Revolution.[1])

Ad 6. Wenn zweifellos in dem radicalen Geisterkampfe der Gegenwart die Frage nach der Existenz eines lebendigen, allweisen und allgerechten Gottes als die Wahlstatt der Entscheidungsschlacht zu gelten hat, so muss jeder Gutgesinnte, der für Wahrheit und gute Sitte, für Religion und Ordnung ein Interesse hat, dem gelehrten Vf. dieser Theodicee lebhaften Dank wissen für den grossen Fleiss und die äusserste Sorgfalt, womit er zunächst im 1. Buche (S. 4—96) sämmtliche Beweise

[1]) Mittlerweile, nach kaum zwei Jahren, ist auf die erste Auflage schon die zweite, vermehrte und verbesserte Auflage der *Philosophia moralis* gefolgt (Ebenda 1895. XIX.457 S.): ein thatsächlicher Beweis für die eminente Brauchbarkeit des doch lateinisch geschriebenen Lehrbuches. Während die erste Auflage in dem allgemeinen Theile bei Behandlung des letzten Zieles des menschlichen Lebens sogleich dem letzten secundären Zwecke, der Glückseligkeit des Menschen, sich zuwandte, von einem Eingehen auf den allen Geschöpfen gemeinsamen absolut letzten Zweck, der Ehre Gottes, aber absah, ist jetzt eine diesbezügliche These an die Spitze gestellt. — Der besondere

für die Existenz eines persönlichen, unendlich vollkommenen Gottes dargelegt und vertheidigt hat. Nicht nur werden die vom hl. Thomas von Aquin S. th. 1. p. q. 2. a. 3. vorgezeichneten „quinque viae" in scharfen Conturen bis zum Endziel herausgehoben, auch die moderne Naturwissenschaft mit ihren Resultaten wird herangezogen, um den Atheismus der Naturwissenschaftler mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

Die übliche Eintheilung der Gottesbeweise in *demonstratio metaphysica, physica* und *moralis* hat daher folgende weitere Gliederung erfahren: I. Demonstratio metaphysica: 1. ex motu rerum (argum. cineseologicum); 2. ex efficientia rerum mundanarum novarum (cosmologicum); 3. ex caducitate esse specifici rerum (alloiologicum); 4. ex perfectione essendi rebus secundum gradus essentialiter diversos communi (henologicum); 5. ex veris et veritatibus idealibus (ideologicum). II. Demonstr. physica: 1. ex ordine rerum in certos fines (teleologicum); 2. ex conversione motus in calorem (entropologicum); 3. ex ortu vitae (biologicum); 4. ex effectibus mirabilibus (thaumatologicum). III. Demonstr. moralis: 1. ex desiderio beatitudinis (eudaemonologicum); 2. ex agnitione obligationis moralis (deontologicum); 3. ex testimonio nationum (ethnologicum).

Die Kritik der Gegner wird stets in objectiver Weise gewürdigt, und die Einwürfe werden in durchaus gründlicher Weise entkräftet. Nachdem so im 1. Buche die Existenz Gottes gegen jeden Zweifel sicher gestellt ist, beginnt im 2. Buche die Speculation „über das Wesen und die Eigenschaften Gottes" (S. 96—252) mit der Bestimmung der (unserer Betrachtungsweise entsprechenden) metaphysischen Wesenheit und der Seins-Attribute der Gottheit. Auch hier hat der Vf. die im Vordergrunde stehenden Richtungen der antichristlichen destructiven Philosophie, besonders den monistischen Pantheismus und die Albernheiten Spinoza's, eigens in ihrer Grundlosigkeit blosgelegt. — Im 4. Kapitel des 2. Buches „De attributis operationis divinae" werden die hochspeculativen Fragen „de scientia media, de medio obiectivo cognitionis divinae, de immutabilitate decretorum divinorum, de conciliatione libertatis et immutabilitatis" nach fortschreitender Disposition, unter Einstreuung der interessantesten geschichtsphilosophischen Illustrationen, in Anlehnung an den hl. Thomas und an Suarez mit grosser Klarheit und Gründlichkeit behandelt. Indirect wird schon hier, bei der an zweiter Stelle angedeuteten Frage, die *praedeterminatio physica* ausgeschlossen, die directe und

Theil ist um eine werthvolle Abhandlung: „De relatione auctoritatis publicae ad res oeconomicas et speciatim ad quaestionem socialem" bereichert. Sehr dankenswerth sind die den einzelnen Abschnitten vorgedruckten Verweise auf Aristoteles, Thomas und andere Autoren, welche wegen ihrer gediegenen, nicht allzu breiten Darstellung behufs eingehenderen Studiums der Specialfragen consultirt zu werden verdienen. — Die im ganzen Buche behandelten (105) Thesen finden sich in knapper Fassung zusammen als *Tabula thesium* an den Anfang gestellt. — Die vielen im Ausdrucke angebrachten kleinen Aenderungen lassen überall die abwägende und feilende Hand des Autors erkennen. (D. Red.)

eingehende Zurückweisung derselben folgt aber erst im 3. Buche „De Dei in res ab ipso diversas actione“ (S. 252—344), und zwar im 3. Kapitel „de concursu divino“. Folgende Thesis wird daselbst begründet (S. 298 bis 315): „Theoria divinae immediate ad unam certam actionem moventis praedeterminationis physicae creaturarum agentium nulla ratione evidenti probatur, cum pluribus veritatibus evidentibus difficillime componitur, doctrinae S. Thomae adversatur.“ Zu dem 3. Theile dieser These gehört die als „appendix“ (S. 345—356) beigegebene Abhandlung: „Quid S. Thomas (Qq. disp. de potentia q. 3. a. 7.) de divina praemotione docuerit, ad captum tironum exponitur.“ Nicht die propädeutische Rücksicht allein hat eine so weitläufige Behandlung dieses Problems veranlasst, auch die Actualität der bezüglichen Polemik hat dazu beigetragen. Uebrigens ist es in der That auch für den angehenden Theologiestudirenden sehr wichtig, diese für die Auffassung der *efficacia gratiae* entscheidende Bestimmung des *concursus universalis* discutirt zu haben. Dass B., wie überhaupt so auch hier, *sine ira et studio*, mit vornehmer Ruhe, wie es dem Gelehrten ziemt, seine Untersuchungen führt, wird auf den Kenner der einschlägigen neueren Litteratur einen günstigen Eindruck machen. — So viel über dieses vortreffliche Lehrbuch der natürlichen Theologie.

Am Schlusse unseres Referates sprechen wir noch einmal unseren aufrichtigsten Wunsch aus, dass der *Cursus philosophicus* in recht vielen Lehranstalten eingeführt werden möge, damit dieses klassische Lehrbuch der Philosophie, das, wie kaum ein anderes, den grössten Nutzen zu bringen geeignet ist, seinen Zweck wirklich erfülle.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

Die Vieldeutigkeit des Urtheils. Von A. Stöhr. Leipzig u. Wien. Deuticke. 1895.

Der Name „Urtheil“ wird, so führt der Vf. aus, in der Logik und Psychologie bildlich gebraucht. Das Bild ist dem Rechtsleben entnommen, der richterlichen Entscheidung in einem Processe. Der Ausdruck wird aber auf sehr verschiedene psychische Acte übertragen und hat dann immer eine andere Bedeutung. Da wäre es doch besser, den jeweiligen Act mit seinem eigentlichen Namen zu benennen, wobei sich ergeben muss, „dass man in Logik und Psychologie ohne den Namen Urtheil auch auskommt und besser auskommt. Deshalb besser auskommt, weil jede der einzelnen Bedeutungen eine eigene leicht verständliche Bezeichnung hat.“

Der Vf. zählt zwölf solcher Aequivocationen auf, die aber nur eine Blumenlese aus allen möglichen Anwendungen des Wortes Urtheil darstellen sollen: 1. Urtheil im Sinne von Erwartung; 2. im Sinne von

mathematischen und geometrischen Constructionen, z. B. 7 + 5 = 12; 3. Urtheil im Sinne eines sprachlichen Ausdruckes einer Existenz; 4. im Sinne logischer Gleichung einer Definition; 5. im Sinne von Begriffsanalyse; 6. im Sinne der mehrfachen Benennung eines identischen Phänomens; 7. im Sinne von Subsumtion eines Begriffes; 8. im Sinne von Ausdruck über Subsumtionsmöglichkeit; 9. im Sinne von Synthese; 10. im Sinne von Bejahung oder Verneinung; 11. im Sinne von dem, was wahr und falsch ist; 12. im Sinne von Billigung und Misbilligung.

Um dem Leser eine Vorstellung von der Art und Weise, wie es dem Vf. möglich ist, den fundamentalsten Erkenntnissact zu beseitigen und als blose Dichtung zu bezeichnen, wollen wir seine Ausführungen über das Urtheil im 1. Sinne, als Erwartung, kurz skizziren.

Die Erwartung ist ihm identisch mit der Gemüthsbewegung über die Vorstellung eines Ereignisses, falls diese Vorstellung durch einen sinnlichen Eindruck im Schema der Continuität reproducirt ist. Das Phänomen der Erwartung eines künftigen Ereignisses beruht demnach auf der Verbindung einer Ideenreproduction durch einen sinnlichen Eindruck mit der Reproduction einer Gemüthsbewegung durch denselben sinnlichen Eindruck.

„Die associirten Gemüthsbewegungen werden durch die mit ihnen associirten sinnlichen Eindrücke (nicht als schwache Anwandlungen sondern) in voller Lebhaftigkeit reproducirt, als ob der ursprüngliche und eigentliche Erreger des Gemüthes (nicht als reproducirte Vorstellung sondern) als sinnlicher Eindruck gegenwärtig wäre. Dies ist eine fundamentale Regel und eine wichtige Ergänzung der Associations- und Reproductionsregeln."

„Die Gemüthsbewegungen sind nach meiner Einsicht Empfindungsthatsachen. Sie sind so gut Empfindungen wie Farbe und Geruch. Sie sind Gemüthsempfindungen. Sie sind Empfindungen, welche vasomotorischen Zuständen durch eine unbekannte physiologische Vermittlung zugeordnet sind. Was nun die vasomotorischen Zustände betrifft, so folge ich in dieser Beziehung den Ideen von C. Lange."

Wenn also jede Gemüthsbewegung eine Empfindung ist, dann ist auch die Erwartung eine Empfindung und folglich auch das Urtheil, insofern es eine Erwartung bezeichnet!

Hierbei scheint der Vf. übrigens die zwei sehr verschiedenen Bedeutungen von Erwartung nicht auseinander zu halten. Erwartung ist allerdings eine Gemüthsbewegung, aber in diesem Sinne kein logisches Urtheil. Als solches stellt es sich z. B. in der Aussage dar: „Ich erwarte mit Bestimmtheit den Eintritt der von mir berechneten Sonnenfinsterniss." Hier ist nicht von einem Gefühle, einer Empfindung die Rede, sondern von einer Ueberzeugung. Ueberzeugungen stützen sich aber auf Gründe, nicht auf Reproductionen, nicht auf Gefässverengerungen, Blutstauungen, nicht auf gegenwärtige Gefühle erregende Empfindungen.

Wir können darum wohl das Verdienst dem Vf. zuerkennen, dass er mit Sorgfalt die mannigfachen Erscheinungsformen des Urtheils sauber

unterschieden hat, vermögen aber seinem Schlusse nicht beizustimmen, wenn er erklärt: „Man sollte einen bildlichen Ausdruck, eine Fiction, namentlich bei grosser Vieldeutigkeit des Ausdruckes, niemals zum Probleme erheben!“

Ueber die sogen. Quantität des Urtheils. Eine logische Studie als Beitrag zur Lehre von den Subjectsformen des Urtheils. Von Dr. phil. C. Sickenberger. München, Kaiser. 1896.

Eine höchst interessante und lehrreiche mit viel Scharfsinn durchgeführte Studie aus dem Gebiete der theoretischen Logik. Wenn auch zunächst nur die Quantität des Urtheils in Betracht kam, so musste doch auch dabei die Eintheilung der Urtheile, das Wesen des Urtheils in Untersuchung gezogen werden. Der Vf. thut dies zunächst in dem historisch-kritischen Theile, welcher weitaus den grössten Umfang aufweist, während seine eigene „systematische Zusammenfassung“ verhältnissmässig kurz ist und so sein konnte, weil sie das Ergebniss der vorausgehenden Kritik und Würdigung der einzelnen Logiker zusammenfasst.

Ein eigenes Kapitel beansprucht „die Quantität des Urtheils bei Aristoteles“: Das zweite Kapitel behandelt die Lehren der späteren Logiker bis Kant: Peripatetiker, Stoiker, Uebergangszeit, Scholastiker, neuere Zeit; das dritte Kapitel die Lehren der Reformlogiker der neueren Zeit: Kant, Herbart, englische Logiker, Lotze, Brentano, Sigwart, Wundt, Erdmann.

Die Kritik und deren Ergebniss vollständig hier wiederzugeben, ist in Kürze nicht möglich, wir wollen darum Eines herausgreifen, was uns von besonderem Interesse erschien, da es mit dem Wesen des Urtheils und besonderer Urtheilsformen in näherem Zusammenhange steht.

Die Impersonalien, über welche in neuerer Zeit so viel gestritten worden ist, fasst der Vf. als allgemeine Urtheile, da er überhaupt nur allgemeine und individuelle zugibt. Gegen Lotze, der als Subject der Impersonalien bald eine unbestimmte unausgefüllte Stelle, bald die Gesammtwirklichkeit bezeichnet, führt der Vf. aus: Im Kindesalter der Sprache war das grammatische Subject *es*, *il*, *it* ohne Zweifel der Ausdruck eines analogen logischen Subjectes, und dieses kann wohl mit Recht in der beschriebenen Weise erklärt werden. Aber wer denkt jetzt noch an ein irgend Etwas, das regnet, schneit? Wie sich die Wörter verändern obgleich die Gedanken blieben, so auch umgekehrt die Bedeutung der Ausdrücke. Jetzt ist das „es“ eine leere Aehre geworden. Indes muss man zweierlei Impersonalien unterscheiden: solche die einen Vorgang (es blitzt, es regnet), und solche die einen Zustand bezeichnen, wie: es ist kalt, heiss, nass. Bei letzteren mögen wir wohl an die uns umgebende Wirklichkeit als Subject denken. Bei ersteren handelt es sich um Existenz-

urtheile, deren Subject freilich nicht der wahrgenommene Vorgang, wohl aber der Begriff ist. Nicht: das Blitzen, der Blitz ist, sondern: ein Blitz, Blitzen, Kälte ist.

„Dem Subjecte nach sind sie also offenbar als quantitätslose Allgemeinurtheile, und zwar Gegenstandsurtheile (nicht Begriffsurtheile), welche nicht den Begriff selbst, sondern Gegenstände desselben betreffen, zu definiren. Davon ausgenommen können jene Personalurtheile sein, welche eine Person als Object der unpersönlichen Handlung enthalten (es friert mich, mir ist heiss) und jene, deren Prädicat ein Zustand ist (es ist kalt); bei den letzteren kann leicht die mehr oder minder bestimmte Wirklichkeit, bei erstern die als Object bezeichnete Person das logische Subject des Gedankens bilden."

Eine ganz neue Theorie über das Wesen des Urtheils hat Brentano aufgestellt, die auch die Quantität berührt, weshalb der Vf. sie in das Bereich seiner Untersuchung ziehen musste. Nach Brentano kann „jeder kategorische Satz ohne irgend welche Aenderung des Sinnes in einen Existentialsatz übersetzt werden." So soll der affirmative universelle Satz: „Jedes Säugethier hat Wirbel" dasselbe sein wie: „Säugethier ohne Wirbel ist nicht." Dagegen bemerkt der Vf.: „Der Gedanke, welcher dem regelmässigen Ausdruck jeder oder alle treu entsprechen würde, ist nicht der von Br. ersonnene; wir sind also vor die Wahl gestellt: entweder ist unser jeder und alle der treue Ausdruck dessen, was der Sprechende wirklich denkt, — dann bleibt die alte Logik. Oder aber Br. hat mit Recht den wahren Gedanken jener Sätze als einen quantitativ nicht bestimmten bezeichnet, — dann ist jeder und alle ein untreuer Ausdruck des wirklichen Urtheils, und die allgemeine Redeweise der Menschen ein Räthsel. Das Letztere kann offenbar ohne die zwingendsten Gründe nicht angenommen werden, und wird man sagen müssen, dass es Gedanken der Br.'schen Art wohl geben kann, dass aber die in der Satzform *a* ausgesprochenen Urtheile in Wahrheit die universelle Quantität: »Alle Menschen sind sterblich«, haben."

Wir möchten nur wünschen, der Vf. hätte seine treffende Kritik auch ausgedehnt auf die ausführlichen logischen Erörterungen eines Schülers von Brentano, A. Marty, in der ‚Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie' von Avenarius: „Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zur Logik und Psychologie" — sieben Artikel, deren erster schon mit dem 8. Bde. der Zeitschrift begann, und die beiden letzten im 19. Bde. 1895 erschienen sind.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode nebst einem Beitrag über die Grenzen der physiologischen Psychologie von Dr. Herm. Schwarz, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a. S. Leipzig 1895.

Der Vf. veröffentlichte 1888 die mathematische Dissertation: „Zur Theorie der Ordnungstypen:" Durch die Beschäftigung mit Mathematik und mit den modernen Theorien der physikalischen Optik und Akustik wurde er einer subjectivistischen Weltanschauung zugeführt, dann aber durch die Darlegungen und Beweisführungen von Goswin Uphues wieder zu einer objectiven Weltanschauung zurückgeführt, deren Grundzüge er in der Schrift über das „Wahrnehmungsproblem" 1892 mit Preisgebung und Bekämpfung einer blosen Subjectivität der Sinnesqualitäten entwickelte und in der Broschüre: „Was will der kritische Realismus?" 1894 näher ausführte.

In der oben angezeigten Schrift will er diese Untersuchungen nach der historischen Seite hin ergänzen, indem er der als Habilitationsschrift eingereichten Abhandlung über das „Problem der Sinnesqualitäten" (S. 1—196) eine Abhandlung über das „Problem des unmittelbaren Erkennens" (S. 1*—198*) vorausschickte. Er sucht hier den Beweis zu führen, dass schon die thomistische Theorie von der Sinneserkenntniss und umsomehr die nominalistische eines G. Biel der modernen Objectivationstheorie vorgearbeitet, und weiterhin dann namentlich Descartes und Hobbes in sie übergeführt haben. Thomas v. Aquin — so wird gesagt — halte eine Fernwirkung des Objects auf das Subject für möglich, ja für wirklich, sodass „der Seele ohne weiteres die Beschaffenheit aufgedrückt werde, in der sie sich mit dem Objecte verähnlicht"; infolge dessen nehme er keine dem sinnlichen Erkenntnissacte vorausgehenden, intermediären *species* an, fasse vielmehr diesen Act selber bezw. dessen immanente Formen als *species impressae* und die durch die Einbildungskraft aus dem Stoffe der Seele erzeugten und im Gedächtniss aufbewahrten Phantasiebilder als *species expressae*, auf welche sich der Intellect hinwende, um mit ihrer Hilfe seine Thätigkeit auszuüben und durch sie als Mittel die Objecte zu erfassen. Endlich lasse er diese Phantasiebilder unter der Hand aus einem *medium quo* unmittelbarer Schauung übergehen in ein *medium in quo* einer blos mittelbaren Schauung, indem sie gleich einem Spiegel Objecte der Schauung bilden und zugleich Mittel für die Schauung äusserer, von ihnen repräsentirter Objecte und zuletzt gar Erkenntnissobjecte selber werden. Da nun nach Thomas der sinnliche Wahrnehmungsact durch seine immanenten Formen oder Bilder unmittelbar die entfernten Objecte ergreife, und der Intellect nur im Spiegel dieser Bilder und der aus dem Stoffe der Seele erzeugten Phantasiebilder dieselben erfasse, so bedeute dessen Theorie „eine völlige Peripetie

des scholastischen Denkens" und ähnle bereits den mehr oder minder in Idealismus auslaufenden modernen Objectivationstheorien. „Wenn heutzutage viele nach dem Vorgange Kant's und Fichte's die Wahrnehmung als einen Phantasievorgang auffassen, der den Gegenstand aus sich erzeugt und schafft, ihn aufbaut und setzt, so steht hier jedenfalls Thomas' Lehre vom Phantasma in nächster Nähe", zwischen beiden finde nur der Unterschied statt, dass nach den ersteren „das von unserer Phantasie uns vorconstruirte Object als etwas Psychisches, mit der Uniform des Bewusstseins Versehenes eine undurchdringliche Wand bilde, die uns an der Erkenntniss des Transscendenten hindert", während Thomas mit naivem Vertrauen an dem Glauben festhalte, dass „das von der Seele sich selbst vorgespiegelte, aus ihrem eigenen Stoffe erbaute Object eine Abspiegelung der abwesenden äusseren Objecte ist, dass der Intellect nichts weiter braucht, als diese Bilder zu studiren, um über die bewusstseinsfremde Wirklichkeit Aufschluss zu erhalten" (S. 27*—41* u. 48*). Gleich dem Aquinaten — so wird fortgefahren — sei auch der Nominalist G. Biel für eine Fernwirkung der Objecte auf die Sinne eingetreten, und habe letzteren eine Schauung zugeschrieben ohne „luftige Entitäten, die dem Erkenntnissact vorangehen", so dass zwischen sie eingeschobene Mittelbilder oder intermediären *species* als ganz überflüssig erschienen (S. 63*, 65*—69*, 91* u. 140*). Suarez habe die Gefahr erkannt, welche einer objectiven Weltanschauung durch solche Theorien drohten und sie nach Kräften zu beschwören versucht. Mit Nachdruck und Glück habe er die auf idealistische Consequenzen hinauslaufende Anschauung einiger Thomisten, die er auch Thomas selber zuzuschreiben scheine, zurückgewiesen, wonach das Gedächtniss oder die Phantasie mangels der gegenwärtigen Anwesenheit eines äusseren Gegenstandes das Object der Erkenntniss allererst erzeuge (S. 31*, 36*—41* u. 48*). Indessen hätte auch Suarez durch seine Lehre von den Sinnestäuschungen und durch seine Lehre von der Vergegenwärtigung früher geschauter Dinge, die sich mittlerweile änderten, consequenter Weise dahin getrieben werden müssen, alle sinnliche Erkenntniss, auch die normale, als eine blose Bildererkenntniss zu betrachten, also idealistisch zu verflüchtigen (S. 61* f. 73*—75*).

Weitere Umwälzungen erfuhr nach dem Verfasser die scholastische Erkenntnisstheorie alsdann in neuerer Zeit zuerst dadurch, dass Descartes und Hobbes die Ideen als Bilder von Objecten *(imagines rerum, esse objectivum)* auffassten und nicht als wirkliche Objecte selber, sodass deren Existenz als fraglich erschien und von Berkeley zuletzt verneint wurde, sowie dadurch, dass sie diese Bilder durch mechanische Bewegung entstehen liessen. Eine Umwälzung erfuhr sie fernerhin auch dadurch, dass die Sinnesqualitäten — die sogen. secundären und zuletzt die primären — als blose subjective Erzeugnisse erklärt wurden (S. 78*, 93*- 95* u. 133*). Im Anschlusse an die Forschungen von P. Natorp werden vom Vf. als-

dann besonders noch die mannigfachen Wandlungen, welche die einschlägigen Theorien von Descartes und Hobbes durchlaufen haben, einer Analyse unterzogen und als Anhang eine sehr werthvolle Abhandlung über die „Grenzen der physiologischen Psychologie“ beigegeben.

All diesen verschiedenen historischen Ausführungen, denen zum theil eine mehr durchsichtige, in weniger Wiederholungen sich ergehende Form zu wünschen wäre, können wir hier nicht folgen. Nur ein Punkt möge einer Erörterung unterstellt sein! Er betrifft das Verhältniss der thomistischen Wahrnehmungstheorie zu den modernen Wahrnehmungstheorien. Der Vf. hält dafür, dass Thomas v. A., ja der Consequenz seiner Lehre nach selbst Suarez den letzteren bereits die Bahn gebrochen habe. Das ist jedoch mehr als zu bezweifeln. Thomas verwirft eine Fernwirkung, indem er lehrt: „Dicendum, quod nullius agentis quamtumvis virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit.“ (S. th. 1. p. q. 8. a. 1. ad 3.; Cont. gent. II. c. 205. lib. III. c. 68, 2.). Er verwirft also auch eine Erzeugung der repräsentativen Sinnesbilder *(species sensibiles)* durch Fernwirkung, indem entfernte Gegenstände dieselbe durch werkzeuglich wirkende, leitende Medien in den Sinnesorganen hervorbringen. Hie und da scheint er aber allerdings *species impressae* der äusseren Sinne anzuerkennen, keine *species expressae* derselben, scheint vielmehr diese letztere mit den Phantasiebildern (*idolis vis imaginativae*) zu identificiren. Er sagt z. B. (quodl. V. a. 9. ad 2.):

„Dicendum quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem, hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus.“

Und wie er die Phantasiebilder als *formae seu species expressae* bezeichnet, so bezeichnet er dementsprechend auch die geistigen Bilder, vermittelst welcher die Vernunft durch ihre Thätigkeit die Objecte zum Ausdrucke bringt und eine Erkenntniss derselben sich zum Ziele setzt (intentiones, verba mentis, terminus cognitionis intellectivae) als *similitudines expressae per intellectum* (opusc. 14. de natura verbi intellectus, Cont. gent. l. I. c. 53, De veritate q. 4. a. 2. resp., quodl. V a. 9. resp.) Wenngleich aber Thomas nur die Phantasiebilder als *species expressae* bezeichnet, weil die menschliche Seele bei deren Auswirkung mehr selbständig verfährt als in der äussern Wahrnehmung, so unterscheidet er doch im Bereiche der letztern die einwirkenden Sinnesobjecte und die von ihnen erzeugten und durch die Sinne passiv aufgenommenen Sinnesbilder und die vermittelst dieser ausgeübte Thätigkeit der Sinne. Er sagt z. B. (S. th. 1. p. q. 84. a. 2. ad 3.):

„Dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod im-

mutetur a sensibili Alia operatio est formatio secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu."

Er identificirt also nicht die von aussen her eingeprägten Sinnesbilder *(species impressae)* mit der Wahrnehmungsthätigkeit und wenn er die Sinnesbilder, sofern sie der Wahrnehmungsthätigkeit dienen und von ihr ausgeprägt werden, auch nicht als *species expressae* bezeichnet, so hat er sie doch sachlich anerkannt, hat also die Erkenntniss der äusseren Objecte nicht ausschliesslich durch die Phantasiethätigkeit und die auf deren Bilder sich hinwendende Vernunftthätigkeit zustande kommen lassen, sodass seine Wahrnehmungstheorie als eine Vorausnahme moderner Objectivationstheorien betrachtet werden könnte. Die Welt der räumlichen Dinge, ihrer Farben, Töne usw. gilt ihm als eine objective Wahrnehmungswelt, nicht als eine lediglich nach aussen hin projicirte objectivirte Phantasiewelt, die nur vermöge eines naiven Glaubens als Spiegel *(medium in quo)* einer äusseren Welt genommen würde. Mit Recht sagt deshalb Suarez (de anima III. c. 5. n. 22) inbezug auf die oben citirten Stellen des hl. Thomas:

„Loca illa s. Thomae obscura quidem sunt, cum insinuet operationem sensuum externorum perfici per solam immutationem sensibilis . . . explicandus tamen est non loqui de formatione sensus per actum secundum sed per actum primum seu speciem, in hoc est enim differentia, quod sensus exterior solum formatur ab obiecto quoad speciem, at vero phantasia saepe seipsam format ex quibusdam speciebus sensibilibus alias eliciens" (de anima III. c. 5. n. 23).

Nicht anders ist auch zu beurtheilen die Lehre einiger Thomisten z. B. eines Capreolus und Cajetan, welche da meinten, die intuitive Erkenntniss habe ein ihr real gegenwärtiges Object, ohne es erst hervorbringen zu müssen, die abstracte Erkenntniss des inneren Sinnes und des Intellectes dagegen müsse in Ermangelung eines ihnen gegenwärtigen Objectes ein dieses letztere stellvertretendes Object hervorbringen, der innere Sinn nämlich ein Bild *(idolum)*, der Intellect ein Wort *(verbum)*, worin sie als in einem Spiegel die abwesenden Objecte schauen und deren Erkenntniss zum Zielpunkte *(terminus)* haben. Auch diese Thomisten waren im Grunde weit entfernt, eine unmittelbare Schauung der äusseren Dinge leugnen zu wollen und eine blos mittelbare Schauung derselben im Spiegel einer objectivirten Welt der Phantasiebilder zu behaupten. Suarez hatte (de anima l. III. cap. 5) die Einsicht gewonnen, dass diesen Lehren und beziehungsweise auch der einschlägigen Lehre des hl. Thomas ein Mangel anklebe und mit Recht hervorgehoben, dass jede Erkenntniss die Hervorbringung eines der Sache entsprechenden Ausdruckes oder eines Wortes zum Ziele (*terminus*) habe, dass folglich nicht blos die abstractive Erkenntniss der äusseren Welt durch *species expressae* sich bethätige, sondern auch die intuitive Sinnes- und Vernunfterkenntniss derselben. Er hat seinerseits zwar zugegeben, dass eine psychische Fernwirkung

möglich sei, ja dass übernatürlicher Weise der heiligen Menschheit Jesu eine solche sogar als wirklich zuerkannt werden müsse (de incarnatione disp. 31 sectio 7, metaphysicae disp. 18 sectio 8, de angelis 8 c. 16 n. 36), ohne eine solche aber auf dem Gebiete der natürlichen Vorgänge als irgendwie wirklich anzunehmen, ohne insbesondere eine Fernwirkung der äusseren Dinge auf die Sinne zu behaupten oder einzuräumen. Und wenn er selbstverständlich auch einräumte, dass es Sinnestäuschungen geben könne und theilweise gebe, dass die Sinneserkenntniss insoweit eine blos objectivirte Bildererkenntniss sei, so ergiebt sich als Consequenz dessen nicht, dass alle Sinneserkenntniss eine blos objectivirte Bildererkenntniss sei, und nichts weiter. Wie immer aus sachlichen Gründen über die thomistische Theorie, dass nicht blos den primären sondern auch den sogen. secundären Sinnesqualitäten eine objective Existenz ausser uns zukomme, zu urtheilen sein möge, was hier nicht näher verfolgt werden soll, so ist aus historischen Gründen jedenfalls festzuhalten, dass sie zu den modernen Objectivationstheorien der gemässigteren wie extremeren Art in einem stärkeren Gegensatze stehe, als die Ausführungen der obenbezeichneten, im übrigen sehr instructiven Schrift es ermessen lassen.

München. **Dr. Al. v. Schmid.**

Der Darwinismus und die Ergebnisse der Naturforschung. Gemeinfasslich dargestellt von Jos. Schütz, Dechant in Schönlinde (Nordböhmen). Selbstverlag des Verf. bei Opitz in Warnsdorf u. Wien. 1895. XIV,377 S.

Der Herr Verfasser hat Abhandlungen, welche er in der Unterhaltungsbeilage der Warnsdorfer ‚Oesterreichischen Volkszeitung' veröffentlichte, unter obigem Titel zu einem Buche vereinigt, um sowohl denen, welche jene Abhandlungen gelesen haben, ein zusammenhängendes Ganzes zu bieten, als auch weiteren Kreisen Gelegenheit zu verschaffen, sich über die Abstammungslehre oder die Descendenztheorie Darwin's, welche in gewissen Kreisen noch immer als eine Errungenschaft der Forschung angesehen wird, ein richtiges Urtheil zu bilden. Ich kann nur meine Achtung vor den Lesern einer Zeitung aussprechen, welche sich für eine so eingehende Besprechung eines wissenschaftlichen Gegenstandes interessirten. Ob es für dieselben nöthig war, den gleichen Gegenstand auch noch in Buchform zu erhalten, will ich nicht untersuchen. Im allgemeinen bin ich kein Freund von derartigen Reproductionen, welche nothwendigerweise eine gewisse Zwitterform annehmen müssen. Aber das Zeugniss bin ich dem fleissigen und strebsamen Verf. schuldig, dass er es verstanden hat, das schwierige Thema sachlich gut und formell für den gewöhnlichen Gebildeten verständlich darzustellen. Er gibt auch für den Laien in der

Naturwissenschaft die nothwendige Erklärung, ohne weitschweifig zu werden, und bietet doch dem Eingeweihten an der Hand guter Litteratur so manches, dass er das Buch mit Interesse und Nutzen lesen kann. Die Diathese ist gut und übersichtlich, und die durch den Wortlaut der Hauptautoren belebte und bestätigte Ausführung ist anregend. Den streng wissenschaftlichen Maasstab wird man freilich weder an den Inhalt noch an die Form anlegen dürfen. Aber auch für den allgemeineren Zweck dürfte manches besser sein. Eine Darstellung des Darwinismus kann heutzutage nicht von der grossen Biographie absehen, welche der Sohn Darwin's aus den Aufzeichnungen und Briefen seines Vaters hergestellt hat. Ebenso wenig darf sie sich auf die gewöhnlichen Darwin'schen Principien beschränken, sondern muss die Weiterführung und Ergänzung durch neuere Evolutionisten berücksichtigen. Von Eimer, Weismann, Spitzer usw. erfährt man nichts, doch sind Ranke und Hamann benützt. Einen kleinen Ersatz bietet die Abhandlung über andere evolutionistische Versuche (Heer, Kölliker, Wigand, Hamann). Einzelnen der letzteren steht der Verf. ziemlich nahe, da er ein evolutionistisches Princip anerkennt. Auch die Bibel lasse hierfür Raum. Die Annahme mehrerer Schöpfungsacte würde einen zu niedrigen Begriff von dem Wirken des allweisen und allmächtigen Schöpfers geben. Ich zweifle nicht, dass in Kreisen, welche von dem gegenwärtig alles beherrschenden Entwicklungsgesetz eine Gefährdung ihrer religiösen Ueberzeugung fürchten, das vorliegende Buch eine bessere Belehrung bieten wird. Formell sind namentlich die vielen Druckfehler bei Eigennamen störend.

Der Gottesbegriff in der neuen und neuesten Philosophie. Von Dr. M. Glossner, Canonicus, Mitglied der röm. Akademie des hl. Thomas. (1. Ergänzungsheft z. Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol.) Paderborn. F. Schöningh. 1894. 79 S. gr. 8.

Ein begeisterter Anhänger des Philosophen des Unbewussten, Dr. Drews, hat in einer zweibändigen Schrift: „Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. Berlin 1893," das Facit aus der Entwicklung der modernen Philosophie gezogen, indem er einerseits das einzige Heil in der Philosophie des Unbewussten findet, andererseits die Preisgebung der göttlichen Persönlichkeit als nothwendige Forderung der modernen Culturentwicklung darzustellen sucht. Die Hochburg des starren Dogma's vermöge dem Ansturm der modernen Culturentwicklung nicht stand zu halten, die Religion sei mit den Mängeln der Endlichkeit behaftet und nicht unfehlbar, das hohe Alter verdankten die meisten Glaubenssätze der Religion äusseren Umständen, vor allem dem Naturgesetz der Trägheit.

Dass diese Anschauung gegenwärtig in weiten Kreisen der gebildeten Gesellschaft herrscht, ist bekannt, und dass die Philosophie des Unbewussten immer noch eine Zugkraft ausübt, beweist die Thatsache, dass eben das Erscheinen einer zweiten Auflage der genannten Schrift angekündigt wird.

Wollte man von theistischer oder gar katholischer Seite auf alle derartigen Angriffe antworten, so würde man kein Ende finden, aber mit blosem Ignoriren ist es auch nicht gethan. Deshalb ist es zu begrüssen, wenn die gläubigen Philosophen den Handschuh aufheben. Der allzeit streitbare Herr Dr. Glossner hat dies denn auch gethan und in einer kurzen Kritik das Unhaltbare des Standpunktes der neueren Philosophie nachzuweisen gesucht. Er folgt den Ausführungen des Gegners Schritt für Schritt. Nach einer allgemeinen Erörterung über die Grundbegriffe, Methode usw. behandelt er demgemäss den Gottesbegriff Kant's, den angeblichen naiven Pantheismus, den speculativen Theismus, den unitarischen Theismus, Pseudotheismus, radicalen Atheismus, indifferentistischen Atheismus und antitheistischen Atheismus. Die Kritik war zum theil dadurch leicht gemacht, dass der Verfasser, welcher das ganze Unheil aus der modernen Philosophie ableitet, der Kritik seines Gegners an den verschiedenen Systemen zustimmen konnte und sich nur durch Zwischenbemerkungen gegen Seitenhiebe zu schützen hatte. Der Hauptschlag gegen das System Drews' selbst war bei der Bodenlosigkeit der Philosophie des Unbewussten nicht mehr allzuschwer zu führen und um so wirkungsvoller, als damit zugleich die ganze moderne Philosophie abgethan zu sein scheint. Sie wäre dies, wenn die Gegner ebenso fest an das einzige Heilmittel der scholastischen Philosophie glaubten. Bis dahin ist aber der Weg noch lang, zumal gerade ein Hauptpunkt, wie auch der Verfasser zugibt, die Frage über das innere Wesen und Leben Gottes, ein Geheimniss bleibt.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie von G. Thiele. Berlin, Skopnik. 1895.

Wenn Jemand die im Titel dieses Werkes angedeutete Identificirung von Philosophie des Selbstbewusstseins und Religionsphilosophie befremdlich finden sollte, so erklärt der Vf. sogleich in der Einleitung:

„Schliesslich ist alle Wahrheit doch nur Eine, und diese Eine Wahrheit sollte doch, nach uralten Begriffen vor allem Aufgabe der Philosophie sein. Diese Eine in der Religionsphilosophie gipfelnde Wahrheit findet, so breit und vielgestaltig auch ihre empirische Grundlage ist, in dem Einen Begriffe der Persönlichkeit ihren endgiltigen Abschluss: nur der Mensch als Person ist frei und verantwortlich, nur die persönliche Unsterblichkeit hat sittlichen Werth, nur der

persönliche Gott bietet dem religiös-sittlichen Bedürfniss volle Befriedigung. Der eigentliche Kern im Begriffe der Persönlichkeit aber ist das Selbstbewusstsein. Und so dürfte es vorläufig gerechtfertigt sein, dass vorliegende Religionsphilosophie sich kurz charakterisirt als Philosophie des Selbstbewusstseins."

Die Aufgabe des Vf.'s, die objective Wahrheit der Religion philosophisch nachzuweisen, war wesentlich erschwert durch die stetige Rücksichtnahme auf Kant, den er als Professor der Universität Königsberg nicht verleugnen durfte, während doch nach dem Criticismus die Vernunft über die erfahrbare Wirklichkeit sich nicht mit Sicherheit erheben kann. Er hat sich aber durch die Kant'sche Kritik keine unzerreissbare Fesseln schmieden lassen. Die Gründe z. B., welche Kant gegen den kosmologischen Gottesbeweis bezw. für die Möglichkeit eines *regressus in infinitum* vorbringt, hält er nicht für stichhaltig.

„Wir müssen vielmehr mit aller Entschiedenheit betonen, dass bei Bedingungen, die nicht in der Zeit aufeinander folgen, sondern in jedem untheilbaren Zeitmomente sämmtlich zugleich bestehen sollen, ein *regressus in infinitum* ebenso sinnlos sein würde als jede *contradictio in adiecto*. Denn zum Begriffe des Unendlichen (im strengen Sinne) gehört wesentlich das Moment des ruhelosen (unbegrenzten) Fortschreitens, des Noch-nicht-abgeschlossen-seins und Nie-abgeschlossen-werdens; was aber in einem untheilbaren Zeitpunkte existirt, besteht, das ist abgeschlossen, fertig, so gross und so viel, als es eben ist, nicht das Mindeste mehr oder weniger, ohne jedes Wachsen oder Fortschreiten."

Ob diese Widerlegung der vierten Antinomie Kant's durchschlagend ist, mag dahin gestellt bleiben; jedenfalls hat der Königsberger Professor einen anerkennenswerthen Versuch gemacht, den Kant'schen Bann zu durchbrechen. Ganz und gar unkantisch sind auch die letzten Schlussfolgerungen und Ergebnisse der Thiele'schen Speculation.

„Wir mussten Gott als sich selbst fühlenden und sich selbst wollenden Geist denken. Und da diese Bestimmungen im schlechthin nothwendigen Wesen der absoluten Substanz schlechthin Eins sein müssen, so wird nur übrig bleiben, Gott als eine Identität seines substantiellen Seins mit seinem Wissen und Wollen als ein Ich zu fassen. Das Ich der Menschen war nicht *a se*, sondern bedingt; das Ich Gottes aber, das *causa sui* ist, kann nur unbedingt, nur ein absolutes Ich sein. Und so wird denn der Begriff des absoluten Selbstbewusstseins, zu dem das Moment sowohl des Substanzseins schlechthin, als des Wissens und Wollens gehört, als letzte Grundbestimmung in unserem Begriffe des Unbedingten gelten müssen, und dadurch wird uns allerdings die absolute Nothwendigkeit im Gottesbegriffe schliesslich vielmehr zur absoluten Freiheit."

Der Satz des Grundes ist es, der nach dem Vf. freilich wieder in Widerspruch mit Kant, uns zwingt, „von den Empfindungen auf selbständige Dinge, und von diesen auf die absolute Substanz zu schliessen. Und auf diesem Wege allein wird auch die Menschheit vom urreligiösen Gefühl zum Begriffe, zu Vorstellungen des Göttlichen fortgeschritten sein." Darum hält er die Uroffenbarung nicht blos für überflüssig, sondern er erklärt sie für positiv unmöglich.

„Die Menschheit hat im Laufe der Zeit so manche unsichtbare Wahrheit gefunden, warum sollte sie sich durch eigenes Denken nicht auch allmählich zu Gott erheben können, der mit seiner Kraft überall in der Natur gegenwärtig ist, der sich im Sein und Fühlen der Seele unmittelbar und uranfänglich geltend macht? Und würde die Menschheit, die unzweifelhaft erst durch eine Arbeit von Jahrtausenden die heutige Culturstufe sich errungen hat, fähig gewesen sein, jene Uroffenbarung zu verstehen? Und wenn sie dieselbe zwar im allgemeinen hätte verstehen, ihren Inhalt aber nicht selbst hätte finden können, würde sie dann vermocht haben, diesen Inhalt auf seine Wahrheit zu prüfen? Ohne diese Prüfung aber wäre für den Menschen, namentlich so lange er von Gott, der ihm ja erst offenbar werden soll, noch nichts weiss, jene wunderbare Mittheilung im Grunde nicht mehr, als ein neuer Gedanke, dessen Wahrheit oder Unwahrheit er nicht zu constatiren vermag."

Was das erstere anlangt, so folgt aus der Fähigkeit des Menschen, das Dasein Gottes auf dem Wege der Causalität zu erschliesen, in keiner Weise, dass die unmittelbare Offenbarung überflüssig wäre. Dass dieser Schluss so unmittelbar und nothwendig wäre, wie Thiele es hingestellt, als wenn Gott sich „im Sein und Fühlen der Seele unmittelbar und uranfänglich geltend mache", ist einfach zu leugnen. Denn thatsächlich wird ein solcher Schluss von vielen nicht angestellt, sie fühlen Gott durchaus nicht in ihrem Innern. Es müsste also jedenfalls als eine grosse Wohlthat Gottes angesehen werden, wenn er dem Denken des Menschen durch Belehrung zu Hilfe käme. Gerade weil die Menschheit im Laufe der Jahrtausende so manche unsichtbare Wahrheit gefunden hat und allmählich zu der hohen Cultur der Jetztzeit gelangt ist, daneben aber inbezug auf Gotteserkenntniss in der grössten Unsicherheit sich befindet, den gröbsten Irrthümern verfällt, muss die religiöse Erkenntniss nicht so leicht, unmittelbar und nothwendig sein, wie die anderer übersinnlichen Wahrheiten. Diese offenbare und allgemein beobachtete Thatsache zeigt, dass für den Menschen die göttliche Offenbarung nicht blos entsprechend, höchst wünschenswerth, sondern bis zu einem gewissen Grade nothwendig ist.

Was nun das zweite anlangt, der Mensch habe jene geoffenbarten religiösen Wahrheiten finden müssen, um sie auf ihre Wahrheit prüfen zu können, so leugnen wir einfach die Nothwendigkeit der Prüfung des Offenbarungsinhaltes. Die Wahrheit desselben ergibt sich unmittelbar aus der Auctorität des sie bezeugenden Gottes. Nun ist freilich wahr, wenn es sich um die erste Offenbarung von Gottes Dasein und Wesen handelt, die Auctorität Gottes und sein Dasein noch nicht vorausgesetzt werden kann. Aber es ist einleuchtend, dass in dieser Offenbarung sich der Schöpfer seinem Geschöpfe durch die unzweideutigsten Kennzeichen als allmächtigen Gott kundgeben kann. Ist der Offenbarung bereits anderweitiger Vernunftgebrauch vorausgegangen, hat der Mensch bereits aus der Natur und aus seiner eigenen Person einen Schluss auf Gottes Dasein

angestellt, was bei einem unverdorbenen und einigermaassen entwickelten Urmenschen nicht unmöglich ist, dann wird dieser mehr oder weniger unsichere Schluss durch die Offenbarung Gottes zu voller Gewissheit erhoben. Es kann aber auch nicht als unmöglich bezeichnet werden, dass der allmächtige Schöpfer seinem vernünftigen Geschöpfe schon im ersten Augenblicke seines Daseins eine so sichere Gotteserkenntniss verleihe, dass dasselbe an deren Wahrheit gar nicht zu zweifeln vermag.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Études sur Henri de Gand. Par Maur. De Wulf. Dr. en droit et en phil. etc. Prof. à l'univers. de Louvain. Louvain, Uystpruyst-Dieudonné. 1894. 8. VII,228 p. Fr. 2,50.

Noch die jüngste Zeit hielt an den Legenden fest, mit welchen — mangels einer zuverlässigen Biographie — die Jahrhunderte den Namen des *Doctor solemnis* umgeben hatten. Seitdem haben der Brüsseler Archivar M. Wauters und P. Delehaye, besonders aber P. Ehrle S. J. in Rom durch den Nachweis der Unechtheit mancher unseren Scholastiker betreffenden Documente diese Gewebe grösstentheils zerrissen, so dass das unzweifelhaft Sichere aus seinem Leben sich auf einige lose Ereignisse beschränkt, welche der Vf. vorliegender Monographie zunächst zusammenstellt.

Auch die eigenartigen Theorien des gefeierten Genter Philosophen, welcher der Zeit nach zwischen Thomas und Scotus steht, wurden in philosophiegeschichtlichen Werken bisher entweder mit Stillschweigen übergangen oder doch ungenau wiedergegeben. Um so verdienstvoller ist die gründliche Darlegung von Heinrich's Lehrsystem an der Hand seiner Werke, namentlich die Darstellung seines Verhältnisses zu Thomas und Augustinus. Besondere Beachtung verdient der § 4: „Ueber den Exemplarismus und die Theorie der speciellen Erleuchtung", worin H. einerseits gegen den Vorwurf, den Ontologismus angebahnt zu haben, in Schutz genommen, anderseits aber doch zugegeben wird, dass nach seiner Theorie für die Erkenntniss der letzten Gründe die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft nicht hinreichen, sondern eine von der allgemeinen Mitwirkung verschiedene göttliche Erleuchtung vonnöthen sei.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1| **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von R. Avenarius. Leipzig, Reisland 1895.

XIX. Jahrg., 4. Heft. J. Kodis, Die Anwendung des Functionsbegriffes auf die Beschreibung der Erfahrung. S. 359. R. Avenarius fasst die „psychischen Werthe" als veränderliche von dem Organismus d. h. von den Veränderungen des centralen Nervensystems abhängige Grössen. Wenn nun aber die Werthe einer variabelen von den Werthen einer anderen variabelen nach bestimmten Gesetzen abhängig sind, so heisst letztere die unabhängige Variabele, erstere eine Function der unabhängigen Veränderlichen. Seine Grundformel ist demgemäss $f(R) + f(S) = d$, von welcher die Verfasserin ausgehend, speciellere Formeln für die „Erfahrung" entwickelt. — **A. Plötz, Ableitung einer Rassenhygienie und ihrer Beziehung zur Ethik. S. 368.** Der Vf. gibt verschiedene Vorschriften, um eine gute „Menschenrasse" zu erziehen, woraus sich ihm dann als allgemeine Ethik ergibt: „1. Mache deinen Mitmenschen möglichst stark. 2. Erzeuge keine schwachen, sondern möglichst tüchtige Nachkommen!" — **F. Blei, Die Metaphysik in der Nationalökonomie. S. 378.** Sowohl die socialistische (Marx) als die österreichische (Lehr, Wieser, Schäffle) Nationalökonomie geht nicht lediglich von der Erfahrung, sondern von metaphysischen Principien aus, jene von der „Existenz eines wirthschaftlichen Werthgesetzes als Norm der Wissenschaft, diese von der Weltanschauung!" — **R. Wlassak, Bemerkungen zur allgemeinen Physiologie. S. 391.** M. Verworn glaubt in seiner „Allgemeinen Physiologie" (Jena, Fischer 1893) einen „Grundriss der Lehre vom Leben" gegeben zu haben. Daran übt der Vf. strenge Kritik. Die allgemeine Physiologie soll „Cellularphysiologie" sein. Aber letztere auf die Einzelligen gestützt, kann nicht der Organphysiologie als hinreichende Grundlage dienen; denn thatsächlich ist die Function der Zelle in Einzelligen nicht ganz dieselbe wie die in den Organen, den aus Zellen bestehenden Geweben. Manche Eigenthümlichkeiten der Einzelligen sind umgekehrt aus der Organphysiologie erkannt worden. Der „Mechanismus des Lebens" wird vom Vf. so

erklärt, dass fortwährender Aufbau und Zerfall den eigentlichen „Lebensvorgang" darstelle, die „Lebenserscheinungen" aus diesen „mechanisch" erklärt werde. Dabei stützt er sich auf die Pflüger'sche Hypothese über die Rolle des Eiweissmolekels, von Verworn „Biogene" genannt. Er verquickt sie nun mit Vorstellungen über das Verhältniss von Aufbau und Zerfall dieser Biogene, die Hering's Theorie über Assimilation und Dissimilation der lebenden Substanz entnommen sind. Der Kernpunkt dieser Anschauung liegt in der Annahme von „inneren Selbststeuerung des Stoffwechsels der lebenden Substanz" (Hering), d. h. der Steigerung der Dissimilation, wenn die Dissimilation steigt und umgekehrt. Aber wie gelangt man von diesem Chemismus zu einer Mechanik des Lebens? „Dieser Uebergang ist vollkommen unvermittelt:' Die Selbststeuerung folgt nicht aus der chemischen Natur der Eiweisskörper, auch nicht der der hypothetischen „Biogene", sondern ist selbst eine Lebensthätigkeit.

XX. Jahrg., 1. Heft. Fr. Carstanjen, Entwickelungsfactoren der niederländischen Frührenaissance. S. 1. Die Abhandlung will nicht einfach kunsthistorische Untersuchungen bieten, sondern betrachtet auch das Wesen der Kunstentwickelung nach seiner psychologischen Seite; die Arbeit soll ein erster Versuch sein, „den künstlerischen Schaffensprocess an einem concreten Beispiele unter die Loupe einer biologischen Betrachtungsweise zu nehmen. Auch das künstlerische Wollen ist ein Wollen, und so lag der Gedanke nahe, dasselbe einmal vom Boden einer Willenstheorie aus zu untersuchen als specielle Modification des appetitiven Verhaltens überhaupt:' Es wird nun von den Entwickelungsfactoren im allgemeinen gehandelt, die historisch-sociologische Methode einer Kritik unterzogen und im Gegensatz zu einer metaphysisch-psychologischen Betrachtung „die bio-psychologische Beschreibung" gerechtfertigt, welche folgende Factoren der künstlerischen Entwickelung ergibt: Das Gefühl der Unlust, die unlustvolle Ermüdung, Uebersättigung, die Lust zu Anderem, die Lust zur Aenderung, das Suchen nach der Anderslösung, das Finden der Neuleistung, die Lust an gefundenem Neuen. Diese Momente werden nun speciell in der Schaffensform der französisch-niederländischen Miniaturmalerei aufgezeigt. — **H. Cornelius. Das Gesetz der Uebung. S. 5.** Die Uebung oder was dasselbe ist, die Gewohnheits- oder Berührungsassociation wird jetzt meistens physiologisch erklärt: Jede Nervenerregung alterirt die Structur der Leitungsbahn, auf welcher sie sich fortpflanzt, in dem Sinne, dass diese Bahn ausgeschliffen und so einer ferneren Erregung weniger Widerstand entgegengesetzt wird. Da nun jede Erregung immer der Richtung des geringsten Widerstandes folgt, so muss der geübte Weg vor allen anderen bevorzugt sein. Aber auch abgesehen von der principiellen Frage über den Werth physiologischer Erklärungen für psychische Erscheinungen, so wird in diesem Falle jedenfalls nicht ein minder

bekannter, complicirterer Vorgang auf bekanntere, einfachere Thatsachen zurückgeführt. Eine psychologische Erklärung kann allerdings die Associationspsychologie nicht bieten, welche nur einzelne Empfindungen und Vorstellungen als Elemente allen psychischen Lebens betrachtet, statt von den concreten Erlebnissen auszugehen, welche immer nur „Complexe" aufweisen. Das Wiedererkennen von Gedächtnissbildern ist nun eine ursprüngliche Thatsache. In der Erinnerung traten Gedächtnissbilder von Complexen auf, oder was bei analysirten Complexen dasselbe ist, Complexe von Gedächtnissbildern. „Jede Erinnerung an einen früheren Inhalt als an einen zeitlich bestimmten kann nur dadurch zustande kommen, dass er als Theil eines Complexes erinnert wird, in welchem er eben bestimmte Stellung zu den übrigen Gliedern einnimmt. Wenn also ein Gedächtnissbild nur als Theil des Gedächtnissbildes einer früher vollzogenen Analyse auftritt . . ., so ist damit nichts anderes gesagt, als dass auch die übrigen Theilinhalte jenes Complexes in derselben Ordnung wie früher in der Erinnerung auftreten. . . . Nichts anderes als den hier beschriebenen Sachverhalt bezeichnet man, wenn man davon spricht, dass eine Vorstellung eine andere durch Berührungsassociation hervorruft." — **R. Willy, Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt. S. 55.** (Erster Artikel.) Der Vf. steht auf dem Standpunkte der „Kritik der reinen Erfahrung" und des „menschlichen Weltbegriffes" von Avenarius. „Wir nämlich bekennen uns zu folgenden Sätzen: 1. Alles ‚Geistige' ist nichts anderes als ein Spiegel und gemilderter Abglanz des Wahrgenommenen; gleichviel, ob wir uns in mehr anschaulicher und phantasiemässiger Weise ein einst unmittelbar Erlebtes lebendig vergegenwärtigen, oder auf mehr abstract begrifflichem Wege vieles Einzelne und zerstreut Erfahrene zur Einheit zusammenfassen. 2. Alles Wahrgenommene ist ein ‚Sinnliches' und befasst theils die mitmenschlichen (animalischen) und aussermenschlichen Körper (Umgebung im weitesten Sinne) mit ihren concreten Eigenschaften, Zuständen und Aenderungen; theils fällt es mit Wohl und Wehe, mit den Stimmungen und Leidenschaften zusammen, welche Menschen und Thiere erfüllen und sich in Miene und Bewegung ausprägen. 3. ‚Sein' und ‚denken' decken sich vollständig auf allen Punkten mit dem Wahrgenommenen und mit den Gedanken und Vorstellungen, welche sich auf Wahrgenommenes beziehen." Darum gibt es „kein anderes als das sinnlich und specifisch menschlich bedingte Wissen." Und zwar bildet die menschliche Erfahrung nicht etwa nur eine sogen. ‚Grenze' des ‚Wissens' im Sinne der Gewissheit, sondern unsere menschliche Erfahrung ist vielmehr eine unbedingt letzte Thatsache, der Weisheit Anfang und ihr Ende in umfassendster Bedeutung. Denn auch alles blose Meinen und Vermuthen, alles ‚Glauben', ‚Ahnen' und ‚Postuliren' reicht in Wahrheit nicht über die Erfahrung hinaus; und alle gegentheiligen philosophischen Behauptungen sind

Ausfluss des Selbstbetrugs und eines geschichtlich geheiligten Wahnes:' Das Motiv zu der Annahme eines über die Erfahrung hinausliegenden ‚Unvergänglichen', ‚Absoluten', ‚Unendlichen' ist ein transscendentes ohne sachliche Gründe. „Wer Werden und Vergehen nur schwer erträgt, wer davor flieht, wer sehnsüchtig die Arme nach einem Unveränderlichen im absoluten Sinne ... ausstreckt: ein solcher glaubt durch grundsätzliche Verleugnung der Erfahrung ein principiell Höheres als Erfahrung erreichen zu können:' Die Transscendenz besteht eigentlich in der Aufhebung (Negation) der Zeit; und da die Zeit nichts anderes ist als Erfahrung, „so liegt in der Aufhebung der Zeit nichts als eine Negation der Erfahrung:' Wenn die Kühe philosophiren könnten, würden sie gewiss nur das Grüne und das Gras ‚begreiflich' finden und daher die Welt als einzige grosse Weidefläche zum allein ‚wahren Sein' machen.

2. Heft. M. Huggenheim, Zum Leben Spinoza's und den Schicksalen des tractatus theologico-politicus. S. 121. — Fr. Carstanjen, Entwickelungsfactoren der niederländischen Frührenaissance. S. 143. (Zweiter Artikel.) Dritter Abschnitt: Die Schaffensform der französischen und altniederländischen Tafelmalerei. Vierter Abschnitt: Die Schaffensform der van Djyck'schen Tafelmalerei. Damit soll das künstlerische Verhalten nicht in seiner Totalität dargestellt sein, aber an „einem künstlerischen Werdegang an einer bestimmt abgegrenzten Kunstperiode auf dem Wege der biomechanischen Ableitung und bio-psychologischen Beschreibung sollte dem Räthsel von einer neuen Seite beigekommen werden:' — **R. Willy, Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt. S. 191.** (Zweiter Artikel.) Specielle Kritik der Metaphysik und Transscendenz. III. Jüngste Phase der Metaphysik: der sogen. Subjectivismus oder erkenntnisstheoretische Idealismus und dessen letzte Consequenz: der Solipsismus. IV. Verschiedene Gestalten der Transscendenz. Die neueste Form der Transscendenz sind das „Ewige" und „Unendliche" in Gestalt der unsterblichen Götter und der unsterblichen Seele. V. Aber immer muss der Mensch einen Götzen haben und selbst Strauss hat ihn noch in seiner „Idee des Universums": VI. Die menschliche Erfahrung und die Urprobleme der Metaphysik, Monismus, Dualismus, Pluralismus.

2] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1895.

2. Bd., 1. Heft. A. Stadler, Zur Classification der Wissenschaften. S. 1. Der Vf. findet alle bisherigen zahlreichen Classificationen der Wissenschaften von Plato bis Grasserie unzulänglich und gibt eine allgemein giltige auf Grund einer Definition der Wissenschaft, welche eine Erweiterung der bekannten Kirchhoff'schen Definition der Mechanik darstellt. Wie dieser definirte: „Die Mechanik ist die Wissenschaft von der

Bewegung; als ihre Aufgabe bezeichnen wir: die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben", so erklärt unser Vf.: „Die Wissenschaft hat die Aufgabe, die Gesammtheit der dem menschlichen Bewusstsein gegebenen Erscheinungen so genau als möglich zu beschreiben:" Das Schema des Wissenschaftssystems, das er auf Grund dieser Definition ableitet, ist auf einem eigenen grossen Carton beigegeben und muss im Original nachgesehen werden. — **R. Lehmann, Zur Psychologie der Metaphysik. S. 38.** Zwei Fragen will der Vf. beantworten: 1° Welche psychischen Vorgänge sind es, welche zum speculativen Denken antreiben. 2° Wie wurde das metaphysische Bedürfniss befriedigt, woher nahm es seinen Stoff? Auf erstere antwortete er: „Es ist ein rein affectiver Trieb, ein Gefühlsbedürfniss, das den Menschen zwingt, gewisse Fragen zu stellen, oder was vielleicht noch schärfer die Sache trifft, gewisse Beunruhigungen und Befürchtungen (so insbesondere die Furcht vor dem Tode) aus dem Wege zu räumen und zugleich gewisse Aeusserungen des Trieblebens als berechtigt nachzuweisen. Und wir finden zweitens einen Trieb, der auf dem Gebiete des Intellectuellen im strengen Sinne bleibt und dahin geht, die Probleme, welche die Erfahrungswissenschaften ungelöst lassen, weiter zu verfolgen:" Darnach löst sich auch die zweite Frage. „Alle Werke (der Metaphysik) sind aus Analogien des Gefühls und aus solchen des empirischen Denkens gebildet. Diese letzteren bilden die rationalistischen Elemente der Metaphysik. . . . Den gefühlsmässigen Antrieben und Analogien entspringen die mystischen Bestandtheile der Metaphysik:" Den „Rationalismus und Mystik zu untrennbarer Einheit zu verschmelzen ist ihre Eigenart:" Dem Geschlechtstrieb schreibt L. dabei eine Hauptrolle zu. — **W. Dittenberger, Ueber das psycho-physische Gesetz. S. 71.** Als eine Verallgemeinerung des Weber'schen Gesetzes legt der Vf. vorläufig folgendes innerhalb gewisser Grenzen experimentell nachgewiesene Gesetz zu Grunde. „Irgend zwei gleichmerkliche Intervalle der Reizscala verhalten sich wie zwei homologe Reize jener Intervalle", oder: „Geht man von einem Reize r zu einem benachbarten r_1 über, so ist das Verhältniss $\frac{r_1 - r}{r}$, also auch das Verhältniss $\frac{r_1}{r}$, dann constant, wenn die Differenzen $r_1 - r$ gleich merkliche Reizunterschiede sind:" Die Ableitung des logarithmischen Verhältniss, wie sie Fechner gegeben, hält er für mathematisch nicht genau; auf anderem Wege findet auch er $e = c \log. \frac{r}{a}$, wo a den Schwellenwerth des Reizes bezeichnet. Die psycho-physische Maassformel hat dreierlei Deutung erfahren: a) die psycho-physische von Fechner selbst, b) die physiologische, zuerst von G. F. Müller discutirt, c) die psychologische, hauptsächlich von Wundt vertreten. Vf. hält alle drei für unzulänglich. — **Chr. v. Ehrenfels, Von der Werth-**

definition zum Motivationsgesetze. S. 103. Die Abhandlung ist veranlasst durch den Artikel A. Meinong's: „Ueber Werthhaltung und Werth" (Archiv für system. Philosophie, Bd. 1, Heft 3), in welchem er sich der Auffassung des Werthes von Ehrenfels nähert. Dennoch weiss dieser noch Differenzpunkte anzugeben; wichtiger aber ist ihm das „Motivationsgesetz". — **2. Heft. J. Bergmann, Der Begriff des Daseins und das Ichbewusstsein. S. 145.** Man kann das Dasein zunächst als Unabhängigkeit vom Denken definiren. Aber es wäre anzugeben, wodurch ein Ding als etwas Selbständiges dem Dinge gegenüber tritt. Kant gibt zwei Antworten auf die Frage; erstens: wir wissen nicht, worin die Existenz besteht, zweitens: sie ist nichts von alle dem, was zu einem Dinge gehört. Letzteres acceptirt der Vf. in dem Sinne, dass das Sein zwar nichts von dem sei, was vom Dinge prädicirt werde, aber doch in dem Dinge anzutreffen ist. „Jedes Urtheil", führt er aus, „setzt das Dasein seines Gegenstandes voraus", und: „Jeder vorgestellte Gegenstand, dessen Existenz innerlich möglich ist, existirt wirklich, und jede Vorstellung, durch welche die innere Möglichkeit der Existenz ihres Gegenstandes erkannt wird, ist auch Erkenntniss der wirklichen Existenz ihres Gegenstandes." Dem Fehler des ontologischen Gottesbeweises glaubt Vf. damit nicht zu verfallen, er verwahrt sich dagegen, nur eine Annäherung an denselben gibt er zu. — **M. J. Monrad, Idee und Persönlichkeit. S. 174.** Vielfach wird die absolute Idee als etwas Unpersönliches gefasst; Vf. zeigt, dass sie nur persönlich als Gott, als „Herr des Denkens und Seins" gefasst werden kann. Das soll kein ontologischer Gottesbeweis sein, welcher darum unrichtig ist, weil er von dem „Begriffe" des vollkommensten Wesens ausgeht. „Weil nämlich dieser Begriff anstatt des Begriffes an sich, des vollkommenen Begriffes oder des vollkommenen Denkens — welcher freilich die objective Wirklichkeit involviren müsste — nur ein einzelner aus dem subjectiven Denken aufgegriffener Begriff — oder vielmehr Vorstellung — war, musste derselbe (wie bei Gaunilo) mit der Vorstellung einer vollkommenen Insel, oder sogar mit den kantischen hundert Thalern das Schicksal theilen, aus welchen »Begriffen« allerdings die Existenz nicht »herauszuklauben« wäre". . . . „In unserer Betrachtung dagegen . . . wird die wesentliche Vernünftigkeit des gesammten objectiven Daseins nicht aus einer zweifelhaften Erfahrung (wie beim teleologischen Argument) abgeleitet, sondern als eine Denknothwendigkeit, eine nothwendige Voraussetzung alles vernünftigen Denkens, und das Entgegengesetzte als undenkbar nachgewiesen. Wir haben ferner zu zeigen gesucht, dass die objective Vernünftigkeit, die im Dasein sich verwirklichende Idee, von einer subjectiven Vernunft, einem denkenden Subject ausgehen muss, dessen Denken umgekehrt wahre Objectivität enthält und aus sich erzeugt, und welches in dieser Objectivität sich selbst erkennen, in ihr zu sich zurückkehren muss. Das wahre absolute Denken denkt

nur Wirkliches, enthält somit in sich das wahre Wollen, das in Objectivität hinaustretend sich selbst verwirklicht. Diese subjective Vernunft oder Idee, die — als Vernunft — in sich wahre, allgemeine Objectivität enthaltend, diese aus sich und in sich gegenüber setzt, in ihr dennoch innewohnend und mit ihr Eines ist, müssen wir als wahre Person und als Prototyp aller Persönlichkeit auffassen:" — **F. Staudinger, Ueber einige Grundfragen der kantischen Philosophie. S. 207.** Der Neukantianismus geht der Grundfrage Kant's: „Wie kommen wir von der Vorstellung zum Ding, das dadurch vorgestellt wird?" aus dem Wege. Eingehender setzt sich mit ihm der Vf. inbetreff einiger Punkte der praktischen Philosophie Kant's auseinander. Kant behauptet eine Causalität der intelligibelen Freiheit neben der Naturcausalität; aus ersterer leitet er dann sein sittliches Grundgesetz ab. Diese Unterscheidung suchen die Neukantianer umsonst zu retten. — **P. Natorp, Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz? S. 325.** Vf. richtet sich gegen die vorstehenden Ausführungen Staudinger's. — **L. Stein, Die Wandlungsformen des Eigenthumsbegriffes. S. 254.** Gegen Gumplovicz, welcher „das Eigenthum als sociale Thatsache" definirte, hat Stein in mehreren Abhandlungen versucht, „das Eigenthum als sociales Entwickelungsproduct" zu erweisen. Er glaubt festgestellt zu haben: „Eine psychologische und historische Analyse des Eigenthumsbegriffes dürfte zur Evidenz darthun, dass der Eigenthumsbegriff nicht stabil, sondern labil ist", „dass er nichts Verharrendes und dogmatisch Verhärtetes, sondern ein ständig Fliessendes und seinen Inhalt Wechselndes darstellt:" „Der Eigenthumsbegriff nimmt jeweilig diejenige Form an, die dem socialen Bedürfniss am meisten entspricht:" Diese Sätze werden nun weiter geschichtlich begründet. „So wenig die Religion, die Monarchie, die Ehe oder die Familie . . . festgesetzte Begriffe bilden, die eine abschliessende Definition zuliessen, welche jeder Gebildete ohne weiteres als zutreffend anerkennen und sich aneignen müsste, so wenig gilt dies vom Eigenthum:"

3] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1896.

107. Bd., 2. Heft. H. Siebeck, Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. S. 161. Auch im Philebus nimmt Platon Rücksicht auf Aristoteles, insbesondere auf eine von dessen frühesten Schriften, den Protrepticus, von dessen Inhalt man neuerdings aus einer unter dem Namen des Jamblichos auf uns gekommenen Compilation Kunde erhalten hat. Platon hat darnach seine Ideenlehre im Philebus der Aristotelischen Fassung genähert: „Es liegt in dieser Wendung des Gedankens nichts Geringeres vor als eine Neugestaltung des Ideenbegriffs, zu der Platon sich gedrängt fühlt unter dem Eindruck des aristotelischen Bedenkens, dass die Idee in der bisherigen Auffassung sich als unzulänglich erweise,

die erfahrungsmässige Eigenthümlichkeit und sozusagen Structur der sinnlichen Dinge und Verhältnisse zu erklären:" „Den Anschein einer unmittelbaren Immanenz der sinnlichen Dinge und ihrer Verhältnisse in den Ideen lässt er jetzt zurücktreten und setzt an dessen Stelle die Bedingtheit dieser Dinge und Verhältnisse durch das der Idee unmittelbar verwandte und ihren Inhalt auf die Dinge gleichsam herableitende, im ἄπειρον wirkende πέρας. — **J. Bergmann, Ueber Glaube und Gewissheit. S. 176.** Manche sind der Ansicht, dass es Gewissheit ohne Verstandesüberzeugung, ein Glauben nach den Bedürfnissen des Gemüthes geben könne. Dagegen kommt die Untersuchung des Vfs. zu dem Ergebniss, dass „er keinen anderen Richter darüber, ob etwas wahr oder unwahr und ob es gewiss, oder ungewiss sei, anerkennt, als den Verstand (die Vernunft)," indes aber „erstens die Möglichkeit eines Gewissheit besitzenden Glaubens, der nicht eigentlich Erkenntniss, sondern nur eine Anticipation einer Erkenntniss ist und zweitens einen Einfluss des Gemüthes auf den Verstand, der ihm erst den Weg zur Erkenntniss öffne, zugesteht:" — **G. Simmel, Fr. Nietzsche. S. 202.** Eine moralphilosophische Silhouette. „Es fällt an ihm auf den ersten und oberflächlichsten Blick ein Selbstbewusstsein und Glauben an die Unvergleichlichkeit seiner Leistung auf, der sich oft krankhaft zuspitzt:" — **M. Szlárik, Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn. S. 216.** — **J. Müller, Das Erinnern. S. 232.** Es sind folgende Möglichkeiten zur Erklärung des Erinnerns denkbar: 1. die erinnerte und die ursprüngliche Vorstellung sind ein und dasselbe; die Vorstellung blieb in der Seele entweder bewusst oder unbewusst, brauchte also nicht reproducirt zu werden; 2. die frühere Vorstellung verschwand, hinterliess aber *a)* eine geistige Disposition in der Seele, die unter geeigneten Umständen wieder actuell werden kann, *b)* sie hinterlies eine materielle Spur im Gehirn, die zum Wiederauffinden der ersten Vorstellung führt. Da ein bewusstes Bleiben der Vorstellung der Erfahrung widerstreitet, so nahm man zu einem unbewussten seine Zuflucht; so besonders Herbart. Die Vorstellungen bleiben, sinken aber unter die Schwelle des Bewusstseins, um später entweder wieder frei über dieselbe zu steigen oder von andern durch Association hinaufgezogen zu werden. Doch sind ja die Vorstellungen keine seelischen Individuen, wie sie hier dargestellt werden. Uebrigens hat auch nicht nur Ed. v. Hartmann dem Unbewussten eine so wichtige Rolle im Seelen- und Weltleben zugedacht, sondern auch Fechner, Lewes, Hamilton nehmen unbewusste Mittelglieder in der Ideenkette an, Helmholtz unbewusste Schlüsse, Külpe und Lipps Umwandlungen des Erlebten im unbewussten Zustande. Das Alles erklärt Vf. für „psychologische Mythologie". Eingehender werden die materiellen Gehirnspuren als Anhaltspunkte der Erinnerung widerlegt. Maudsley und Hering fassen das Gedächtniss ganz materiell, als ein Waarenlager,

in welchem die Vorstellungen aufgespeichert werden. Nach letzterem ist die Erinnerung als „allgemeine Function der organischen Materie“ zu denken: Die Vorstellungen dauern als solche nicht fort, sondern „was fortdauert, das ist jene besondere Stimmung der Nervensubstanz, vermöge deren dieselbe den Klang, den sie gestern gab, auch heute wieder ertönen lässt, wenn sie nur richtig angeschlagen wird“.[1]) Das ist aber der reinste Materialismus. Warum spielt das Klavier, nachem von den 35 Eleven des Pariser Conservatoriums Chopin's D-Moll-Concert 35 mal abgespielt worden ist, das Klavier nicht das 36. mal von selbst? Dies letztere trifft ganz besonders die Höffding'sche Erklärung des Gedächtnisses durch Uebung: „Was bei der Berührungsassociation thätig ist, ist in physiologischer Beziehung eben wie beim Wiedererkennen das Gesetz der Uebung. Dieselbe Uebung, die bewirkt, dass der Uebergang von *a* auf *b* leicht angestellt wird, muss auch bewirken, dass *a* wieder erkannt wird“.[2]) Also daran, dass sich eine Vorstellung leicht mit einer andern verbindet, erkennt die Seele, dass sie dieselben schon manchmal mit einander verbunden hat; die Leichtigkeit der Verbindung ist die „Wiedererkennungsqualität“. Aber wir können uns erinnern, wenn auch gar keine Uebung vorausgegangen ist, sondern die Vorstellung nur einmal da war und umgekehrt kann trotz der stärksten Association die neue Vorstellung nicht als frühere erinnerte erkannt, nicht erinnert werden. Lehmann hält die Höffding'sche Erklärung auch für ungenügend, und meint, mit der jetzigen Vorstellung sei wegen der Leichtigkeit der Reproduction eine Lustbetonung verbunden, und diese diene als Wiedererkennungszeichen. Aber dagegen spricht dieselbe Erfahrung, wie gegen die Höffding'sche Hypothese. Wir erinnern uns auch an Vorstellungen, welche gar keine Gefühlsbetonung zeigen, ja sogar mit Schwierigkeit reproducirt werden. Die Gesammtheit aller seelischen Thätigkeiten hat auch S. Exner rein physiologisch zu erklären versucht.[3]) Sein Wagniss ist, obgleich mit allem Rüstzeug physiologischer Kenntnisse unternommen, allgemein als ein verunglücktes bezeichnet worden. H. Sachs sagt am Schlusse seiner Recension über die Schrift: „Exner erwähnt in der Einleitung, dass er seit 25 Jahren der Erklärbarkeit der psychischen Vorgänge nachgehe, und dass sich der Versuch einer Erklärung derselben mehr und mehr zu seiner Lebensaufgabe gestaltet habe. Diese Lebensaufgabe ist in dem vorliegenden Buche nicht gelöst“.[4]) Diese Methode führt ganz consequent zu dem Satze A. Herzens: „Ideen bestehen aus Gruppen und Reihen von Muskel-

[1]) „Ueber das Gedächtniss als allgemeine Function der organischen Materie“ im Almanach der K. K. Akademie der Wissenschaften. 1870. S. 262. — [2]) Psychologie in Umrissen. 2 Aufl. S. 163. — [3]) Entwurf einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen. 1894. — [4]) Zeitschrift für Psychol. u. Phys. d. S. 1896. S. 113. Besonders eingehend kritisirt von H. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. 1895.

zusammenziehungen:“ (Grundlinien einer allgemeinen Psychophysiologie. S. 11.) — J. Müller selbst gibt nun folgende rein psychologische Erklärung der Erinnerung: Die Vorstellungen bleiben in der Seele. Wie sollten sie auch vergehen? Nirgends zeigt sich ein Analogon einer solchen Vernichtung. „Es wird auch keine Vorstellung absolut vergessen; in gesteigerten Bewusstseinszuständen, in Fieber, Somnambulismus usw. wachen Empfindungen auf, die ein ganzes Leben geschlummert haben,“ das geistige Schaffen und Geniessen geschieht nur auf Grund der gesammten Vorstellungswelt des Geistes. Aber nicht alle Gedanken haben gleichen Werth für die Seele, sie treten zurück, werden nicht „bemerkt“: Unbewusste Vorstellungen sind ein Unding, nicht aber unbemerkte. „Also Erinnern ist erstens ein Bemerken, kein Lebendigmachen und Schaffen. Erinnern ist zweitens logisches Urtheil, das freilich wie jede Geistesthätigkeit auch versagen und irren kann, es gibt ja auch ein falsches Gedächtniss. Erinnern ist drittens eine Handlung der einheitlichen Seele, der Vorstellungen als Accidentien anhaften:“ — Aber wenn die unbewussten Vorstellungen einen Widerspruch enthalten, dann auch die unbemerkten. Denn wenn etwas ganz unbemerkt ist, wird es eben unbewusst genannt. Manche Seelenacte sind aber, nachdem sie vorübergegangen, ganz und gar unbemerkt. Was der Vf. gegen die Seelenvermögen, die potentielle Existenz der Vorstellung, gegen die geistigen Dispositionen vorbringt, sind Declamationen, keine Beweise. Ganz gehen die Vorstellungen allerdings nicht unter, sondern bleiben, wenn man will, für immer in der Seele; aber wie in der physischen Welt Kraft und Bewegung in potentieller Form auftreten kann, so auch die Vorstellungen. Also liefert gerade die Analogie mit sonstigem Geschehen einen Beweis für die Seelenvermögen, speciell für das Gedächtniss als Erinnerungsvermögen. Allerdings ist jedes geistige Schaffen und Empfangen das Product des gesammten Vorstellungs(und Gefühls)-lebens, aber unmittelbar wirken nur einzelne Vorstellungen, und diese eine nach der andern, wie sie eben bewusst werden auf unser Thun und Leiden; die übrigen nur mittelbar. Dies können letztere aber auch wenn sie nur unbewusst oder als habituelle Stimmungen, also potential in uns fortdauern. — **K. Vorländer, Demokrits ethische Fragmente. S. 253.** Uebersetzung der von Natorp („Die Ethika des Demokritos“) gesammelten und veröffentlichten Bruchstücke des Philosophen von Abdera, deren Original in Dialekt und Ausdruck dem philologisch weniger Geübten doch manche Schwierigkeiten bereiten.

108. Bd., 1. Heft. H. Siebeck, Platon als Kritiker aristotelischer Schriften. S. 1. Auch im „Sophista“, der nach dem Vf. später als der Parmenides geschrieben ist, und auf ihn Bezug nimmt, findet sich eine Auseinandersetzung mit Aristoteles. „Dem allen zufolge haben wir nunmehr folgenden Sachverhalt: Einerseits: Es gab von Aristoteles, und zwar allem Anschein nach bereits zu Platon's Lebzeiten, eine Unter-

suchung über den Unterschied von *ἀπόφασις στερήσις* unter directer Bezugnahme auf das Verhältniss des *ὄν* und *μὴ ὄν*, sowie auf den Unterschied des *ἐναντίον* und der *διαφορά* (des conträren und contradictorischen Gegensatzes). Andererseits: Platon vertheidigt seinerseits im Sophista seinen Begriff des *μὴ ὄν* gegen einen Einwand, dessen Autorschaft in erster Linie bei dem Verfasser einer derartigen Schrift zu suchen Veranlassung haben. Grund genug, meine ich, betreff des Gegners, mit dem er in diesem Punkte zu thun hat, gleichfalls an den jungen Aristoteles zu denken!" — **Arvid Grotenfelt, Warum vertrauen wir den grundlegenden Hypothesen unseres Denkens? S. 19.** Der Vf. glaubt, dass die zahlreichen erkenntnisstheoretischen Streitigkeiten der neuesten Zeit doch in manchen Punkten zu einem befriedigenden Resultate geführt haben. Solche will er hier darlegen, ausgehend von dem transscendentalen Realismus, wie ihn z. B. Ed. v. Hartmann und Volkelt vertreten. — **Ed. v. Hartmann, Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik. S. 54.** Gegen den Aufsatz Hartmann's: „Transscendentaler Realismus und Idealismus mit besonderer Beziehung auf das Causalproblem" (Bd. 99, Heft 2, S. 183—209 dieser Zeitschrift) hat Edm. König (ebenda Bd. 103, Heft 1, S. 1—64 und Bd. 104, Heft 1, S. 1—52) eine Entgegnung veröffentlicht unter dem Titel: „Ueber die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und den Gegensatz des transscendentalen Idealismus und Realismus!" Gegen dieselbe wenden sich hier Hartmann's Ausführungen: „1. Erkenntnisstheorie", „2. Metaphysik". Ein Beispiel kann die verschiedenen erkenntnisstheoretischen Standpunkte erklären: „Wenn zwei Personen allein in einem Zimmer zusammen sind, wie viele Exemplare dieser Personen sind vorhanden? Wer antwortet: zwei, ist naiver Realist; wer antwortet: vier (nämlich in jedem der beiden Bewusstsein, ein Ich und ein anderer), der ist transscendentaler Idealist; wer aber antwortet: sechs (nämlich zwei Personen als Dinge an sich und vier Vorstellungsobjecte von Personen in den zwei Bewusstseinen), der ist transscendentaler Realist!" Der erkenntnisstheoretische Monismus Königs, dem auch Biedermann, Schuppe, Rehmke, Steiner huldigen, behauptet, nach Vorgang Berkeley's, dass *esse* = *percipi* sei. Dies beruht aber lediglich auf einer falschen Urtheilsconversion. „Die Conversion des Urtheils: »Alles Wahrgenommene (oder Wahrnehmbare) ist seiend« ergibt nämlich blos das Urtheil: »einiges Seiende ist wahrgenommen (oder wahrnehmbar)«, wobei die Möglichkeit offen bleibt, dass einiges Seiende auch nicht wahrgenommen (oder wahrnehmbar) ist. Die anscheinende Plausibilität des *esse* = *percipi* entspringt nur daraus, dass der Hörer oder Leser die erforderliche Umfangseinschränkung bei der Urtheilsconversion ausser Acht lässt!" — **K. Vorländer, Herbert Spencer's Sociologie. S. 73.** Was man früher meist als „Philosophie der Geschichte" bezeichnete, nennt Spencer „Sociologie". Sie „bildet nur ein Glied an der Kette jenes

umfassenden „Systems der synthetischen Philosophie«, welches die Entwickelung alles Seienden von der unerkennbaren ersten Ursache aller Dinge bis zu den concretesten Einzelerscheinungen des organischen, psychischen und socialen Lebens darzustellen, sich zum Ziele gesetzt hat:" Die eigentliche Gesellschaftslehre Spencer's findet Vf. „extremindividualistisch". — **A. Döring, Ueber Nerrlich's „Dogma vom klassischen Alterthum": S. 98.** Nerrlich gilt als orthodoxer Stöckerianer, er ist aber auch Hegelianer und hält Hegel mit Michelet für den nicht überwundenen Weltphilosophen. „Was versteht er unter dem Dogma vom klassischen Alterthum? . . . Das Dogma an sich besagt, dass das klassische Alterthum der vollendetste Culturzustand gewesen sei, den die Menschheit erreicht hat. In pädagogischer Hinsicht besagt es, dass das klassische Alterthum in umfassendster Ausdehnung den Mittelpunkt des höheren Jugendunterrichts bilden müsse, weil nur so eine wahrhaft menschliche Bildung zu erreichen sei:" Er will in beiden Beziehungen an ihm Kritik üben, seine Verwerflichkeit und Verderblichkeit darthun. Die wahre Kritik eines Dogma's aber ist, wie er mit einem D. Strauss entlehnten Titelmotto sagt, seine Geschichte. „Diese geschichtliche Vorführung des Wachsens und Werdens, der Wirkungen und des Kampfes um dasselbe also bildet den wesentlichen Inhalt seiner Schrift:" Das Urtheil des Vf. über dieselbe lautet: „Die eigentliche Achillesferse der dem Verfasser eigenen Betrachtungsweise ist sein philosophischer Standpunkt und die Forderung, denselben als den für eine künftige Volksmetaphysik ausschliesslich geeigneten und berechtigten in Geltung gesetzt zu sehen. . . . Er hätte vielleicht besser gethan, seine Kritik der Ueberschätzung der Antike nicht mit dieser Lieblingsvorstellung zu belasten:"

4] Revue Néo-Scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. 2me année. Louvain, Uystpruyst. 1895. 4 Hefte.

D. Mercier, La théorie des trois verités primitives. p. 1. Der mehr negative als positive Zweck der Abhandlung ist, „gewisse Aequivocationen, in welchen die Anhänger der Theorie von den drei Fundamentalwahrheiten befangen sind, zu beseitigen und besser den rechtmässigen Anfangszustand des menschlichen Geistes zu bestimmen im Augenblicke, da er die kritische Betrachtung der Grundlagen der Gewissheit beginnt:" — **V. Brants, Fragments d'Économie politique du Moyen âge. p. 27.** „1. Natur des Gegenstandes. Quellen:" „2. Sittlicher und socialer Charakter des Reichthums. Maas des Reichthums:" „3. Werthlehre und deren Elemente:" „4. Lohntaxe:" „5. Gewinn des Gewerbetreibenden:" — **J. de Coster, Qu'est-ce que la pensée?** (Fortsetzung) **p. 49.** — **S. Deploige, La théorie thomiste de la propriété p. 61, 163, 286.** Thomas' Lehre über das Eigenthum, obwohl auf zwei oder drei Artikel der *Summa theologica* und einige

Zeilen in dem Commentar zur Politik des Aristoteles beschränkt, bietet doch eine genaue Bestimmung der allgemeinen Grundsätze, und wenngleich dieselbe, mit Detailfragen, wie sie eine ganz neue von der mittelalterlichen durchaus verschiedene Gesellschaftsordnung erhebt, sich keineswegs befasst, so finden doch unsere Zeitgenossen in ihr eine sichere Leitung!" — **H. Haller, L'analyse métaphysique du mouvement p. 129.** — **C. de la Vallée Poussin, La cristallographie p. 139, 257.** — **A. Thiéry, Introduction à la Psychophysiologie p. 176.** — **M. de Wulf, Les théories esthétiques propres à S. Thomas p. 188, 341.** — **C. Van Overbergh, Les unions professionelles p. 233.** **J. Huys, Le hasard p. 272.** Handelt über den Zufall. — **A. Thiéry, Les illusions dans la mesuration des directions des grandeurs et des courbures p. 358.** 1. Optische Täuschungen bezüglich der Richtung von Parellelen, welche von parallelen oder nicht parallelen Querlinien durchschnitten werden. Täuschungen hinsichtlich der Richtung der Querlinien selbst. — **E. Soens, La théorie de Hume sur la connaissance et son influence sur la philosophie anglaise p. 385.** — **D. Mercier, L'agnosticisme p. 402.** **Mélanges et documents:** E. Crahay über Arbeitergesetzgebung in der Schweiz. Arbeiterschutz im Canton Zürich p. 83. — M. de Wulf, Ueber den philosophischen Unterricht in Frankreich und Deutschland. — D. Mercier, Die Localisation des Muskelsinnes p. 206. — J. Gardair bespricht Peilaube's Buch: „Théorie des concepts" (gegen die Sensisten und Kant) p. 302. — H. Lambrechts, Ueber die philosophischen Grundlagen des internationalen Privatrechtes p. 311, 420. — M. de Wulf über das von der belgischen Regierung errichtete *Office international de Bibliographie* p. 428. — Ausserdem enthält jedes Heft Berichte über das „Höhere philosophische Institut" zu Löwen. Heft 3 und 4 bringt eine ausführliche Zusammenstellung philosophischer Werke und Artikel vorzugsweise aus dem Jahre 1895.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1895.

II. Jahrg., 5. Heft. O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. S. 225. Gegen die Evolutionisten weist Vf. an der Hand Herbart's nach, dass es wohl einen „Fortschritt der Moralität, aber nicht der Moral" gibt. „Wer einen tieferen psychologischen Einblick in die Bedingungen des ästhetischen und sittlichen absoluten Urtheils hat, weiss, dass es sich hier um nothwendige Resultate des vollendeten Vorstellens der betreffenden Verhältnissglieder handelt. Nun aber kann es keinen höheren Grad des Vorstellens geben, als den des vollendeten Vorstellens. Und wo die Bedingungen sich gleich bleiben, die eben für das ästhetische Urtheil

in dem vollendeten Vorstellen bestehen, müssen auch die Wirkungen, nämlich auch die absoluten Urtheile gleich bleiben, müssen sich nämlich immer und überall in derselben Weise erzeugen. In dieser Gleichförmigkeit und Stetigkeit des Beifalls und des Tadels besteht die Absolutheit, Nothwendigkeit, Allgemeingiltigkeit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit der sittlichen Ideen."

6. Heft. J. Redlich, Das Abbilden als Erkenntnissmittel. S. 405. „Der Zusammenhang des Wirklichen gestattet eine eigenthümliche Gegenüberstellung mehr oder weniger heterogener Vorstellungscomplexe oder Vorstellungsschichten, welche Gegenüberstellung man unter der Bezeichnung Abbilden zusammenfassen kann, und welche für die Erkenntnisslehre von hohem Belang ist. Es gestattet dieses Verfahren dunkle Vorstellungen einer Gruppe in klarerer Beleuchtung im Bilde einer anderen Vorstellungsgruppe zu betrachten; es gewährt bei methodischer Anwendung umfangreichere und gleich sichere Ergebnisse wie das Schlussverfahren; es regt in fruchtbarster Weise zu erkenntnissfördernden Analogien an, auf ihm beruhen die Verknüpfungen von Arithmetik, Geometrie, Kinematik und Mechanik, auf ihm das Umspannen der Natur mit diesem exacten Wissensnetz, ja die Erkenntnis des Wirklichen überhaupt." Ein hervorragendes Beispiel solcher Abbildung ist etwa die Farbenpyramide von Helmholtz, welche eine ganze Reihe von Gesetzen, welche die Regenbogenfarben verknüpfen, zur Darstellung bringt.

III. Jahrg., 1. Heft. O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. S. 1. Der Vf. beschäftigt sich hauptsächlich mit A. Lehmann (Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Deutsch von Bendixen. 1892), der eine Gefühlstheorie auf Kant'scher Anschauung entwickeln will, im Grunde aber die Herbart'sche Auffassung zugrunde gelegt. Derselbe stellt drei Hauptsätze auf: 1. Die Gefühlstöne sind von den intellectuellen Elementen des Seelenlebens qualitativ verschieden; 2. sie kommen niemals getrennt von jenen vor; 3. die emotionellen Elemente der Lust und Unlust besitzen keine qualitativen Modificationen, sondern alle Färbungen der Gefühlszustände rühren von den beigemischten intellectuellen Elementen her. Fragt es sich nun, was den Vorstellungen den Gefühlston der Lust und Unlust hinzufüge, so findet ihn L. zunächst in den körperlichen Begleiterscheinungen. Indem er die Experimente von C. Lange, Féré, Mosse ergänzte, konnte er allgemein die Lustgefühle als begleitet bezw. erzeugt von Gefässerweiterungen, vielleicht im Sinne von Lebensförderungen, und Unlustgefühle von Gefässverengerungen, vielleicht als Lebenshemmungen erkennen. „Lust ist die psychische Folge davon, dass ein Organ während seiner Arbeit keine grössere Energiemenge verbraucht, als die Ernährungsthätigkeit ersetzen kann; Unlust dagegen ist die psychische Folge jedes Misverhältnisses zwischen Verbrauch und Ernährung, indem dieselbe entsteht, sowohl wenn der Verbrauch an Energie die Zufuhr

überschreitet, als auch wenn die Zufuhr wegen Unthätigkeit des Organs das Maximum, welches aufgenommen werden kann, überschreitet:' Diese Hypothese Lehmann's hält nun O. Flügel für ganz gut verwendbar bei der Erklärung der Gefühle im Sinne Herbart's.

2] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1896. 42. Bd.

3. u. 4. Heft. C. Gutberlet, Der Darwinismus in der Astronomie. S. 129. 216. Nachdem die Selectionslehre auf alle Gebiete des menschlichen Lebens, selbst auf die Entwickelung der Denkformen und der Wahrheit durch Auslese angewandt worden, blieb noch die unorganische Natur durch Züchtung zu erklären. Nachdem das Lindemann bereits inbezug auf die chemischen Elemente versucht, hat nun Du Prel auch die Mechanik des Himmels der Auslesetheorie unterworfen; wie er den Darwinismus durch die Züchtung des ‚Spirits' nach oben weiter verfolgt, so durch die Züchtung des Sonnensystems nach unten. Er meint, Kant und Laplace hätten für die verschiedenen Gesetze und Thatsachen dieses Systems, insbesondere für die Zweckmässigkeit nur unbefriedigende Erklärungen gegeben: durch die auf dem biologischen Gebiete gemachten Entdeckungen Darwin's müssten dieselben ergänzt werden. Bei dieser Ergänzung ist ihm noch Professor Abbe zu Hilfe gekommen. Freilich muss die Auslese bereits gegebene Himmelskörper voraussetzen: sie nimmt also Planeten, Asteroiden, Kometen, Meteore an und sucht darzuthun, dass die einen derselben sich allein halten und festen Bestand gewinnen konnten, die andern aber ausgemerzt werden mussten, ein Process, der noch immer fortdauert. Asteroiden werden noch immer in der Sonnennähe durch die Hitze zersplittert, nachdem sie im Aphelium ganz in Eis erstarrt waren: damit verwandeln sie sich in Meteoritenschwärme und Kometen. — Die Kritik dieser Theorie betont, dass die darwinistische Auslese wesentlich lebende Wesen voraussetzt, also auf leblose keine Anwendung finden kann; jedenfalls auch auf biologischem Gebiete eine unbewiesene Hypothese ist, die nicht als Stütz- und Ausgangspunkt für eine Theorie dienen kann. Wenn Du Prel den „Monismus" dieser Erklärung als hauptsächlichsten Grund für ihre Giltigkeit ansieht, so muss schliesslich aus demselben Grunde auch die Vernunft, die allgemeinen Principien, die Wahrheit, ja das Sein selbst gezüchtet sein lassen. Nach dem Darwinismus ist uns das Causalitätsprincip angezüchtet; wir können aber auch ganz gut uns vorstellen, dass etwas ohne Ursache entstehe. Dann kann aber auch das Sein von selbst entstehen. Das unzweckmässige wurde ausgemerzt, und nur die zweckmässigen Elemente blieben!

4. u. 5. Heft. E. Wasmann, Zur neueren Geschichte der Entwickelungslehre in Deutschland. S. 193, 270. Der Darwinismus hat nicht mehr die Alleinherrschaft, und auch unter den Anhängern einer weniger unhaltbaren Entwickelungslehre ist ein Zwiespalt eingetreten,

der sich um die Frage dreht: Evolution oder Epigenesis? Eimer, Haacke, O. Hertwig, Driesch bekämpfen die Theorie von der natürlichen Zuchtwahl, welche von einem der consequentesten Darwinisten, A. Weismann, zur Vererbungslehre umgemodelt worden ist. Nach dessen „Keimplasmatheorie" ist der künftige Organismus mit allen Gestalten, die er annehmen kann, bereits vorgebildet durch die sogen. „Iden", deren jedes sämmtliche Bestimmungsstücke, „Determinanten", der betreffenden Form in sich enthält; derselben sind so viele, als die Organe und Organtheile, welche die in jedem *Ide* präformirte Form enthalten kann. Für eine einzige Pfauenfeder, die sehr zahlreiche Variationen erleiden kann, müssten im *Ide* schon Tausende von Determinanten enthalten sein. Letztere setzen sich nochmals aus einfacheren Elementen, den Biophoren, zusammen. Das Protoplasma der Einzelligen ist lediglich Keimplasma und darum unsterblich, mit der Scheidung eines Germinaltheils vom sterblichen somatischen Personaltheil tritt erst die Möglichkeit des Todes ein. Darnach liegt die ganze Ursache der Entwickelung in der Anlage des Keimplasmas, und diese vererbt sich mit dem Keimplasma selbt. Dessen zufällige Variationen und die vielfache Vermischung der Keimplasmen durch die geschlechtliche Fortpflanzung erklärt die Veränderung der Organismen im Laufe der Zeiten; die äusseren Verhältnisse können nur als „Entwickelungs"-Reize dienen. Die natürliche Zuchtwahl erhält die zweckmässigen Abänderungen und merzt die unzweckmässigen aus. Diese Auslese findet aber schon in den Keimplasmen statt (Germinalselection) und bereitet der Personalselection die Wege vor.[1]) Dieser Präformationis- oder Evolutionismus Weismann's steht die Epigenesis der oben genannten deutschen Forscher und der Engländer Romanes und H. Spencer entgegen, welche Weismann „Neulamarckianismus" nennt, weil sie auch dem Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, den äusseren Einflüssen, der Nahrung usw., eine wichtige Rolle in der Fortbildung zuschreiben. Nach ihnen sind auch im Leben des Individuums erworbene Eigenschaften vererbbar, was Weismann bestreitet. Das Keimplasma enthält nach ihrer Ansicht keine verschiedenen Anlagen; seine Structur soll gleichartig sein; die Verschiedenheit der Organe soll der verschiedenen Lage der Furchungszellen entspringen. Gegenüber der „Allmacht der Züchtung" Weismann's betonen sie die inneren Wachsthumsgesetze, welche nur Variationen nach bestimmten Richtungen zuliessen. Haacke nun macht der Teleologie günstige höchst interessante Zugeständnisse. „So sehr wir uns auch sträuben mögen, wir können die Vertheilung der Materie im Weltall und die Eigenschaften ihrer letzten Elemente nicht anders beurtheilen als nach ihrem Zwecke. Das müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns eine Vorstellung über das Wesen des organischen Gleichgewichtes bilden wollen.

[1]) Ueber Germinalselection. 1896. Neue Gedanken zur Vererbungsfrage. 1895. Allmacht der Naturzüchtung. 1893.

Der Organismus ist zwar auf der einen Seite lediglich als ein Mechanismus aufzufassen, aber er ist einer durch einen Meister angefertigten Maschine zu vergleichen, freilich einer Maschine, die in ein bestimmtes Getriebe hineinpasst und von diesem in's Dasein gerufen ist." (S. 254.) Er geht noch weiter: „Nach dieser Annahme — der einzig möglichen, die uns nach Verwerfung des Darwinismus bleibt — sehen die Vorgänge in der Natur nun freilich so aus, als ob die Uratome von einer Intelligenz derartig im Weltall vertheilt und mit solchen Eigenschaften ausgestattet wären, dass die gegenwärtige Welt mit ihren zweckmässig eingerichteten Thieren und Pflanzen nothwendigerweise daraus hervorgehen musste, und zwar ohne dass die Natur, wie sie es dem Darwinismus zufolge thut, erst herumprobirte, ob sie wohl diesen oder jenen Organismus zustande bringen könne. Allein wir haben schon früher gesehen, dass wir über die Annahme einer bestimmten Vertheilung der Uratome und über die Nothwendigkeit, diese mit ganz bestimmten Eigenschaften auszustatten, nicht hinaus können. Warum also sollen sie nicht so beschaffen und so vertheilt gewesen sein, dass mit derselben Nothwendigkeit, mit der sich an bestimmten Stellen der Erde Kochsalzkrystalle oder Schneesterne gebildet haben und noch bilden, und andere Organismen entstehen mussten, die infolge bestimmter äusserer Einwirkungen, welche die von ihnen erzeugten Nachkommen in einer bestimmten Reihenfolge trafen, nothwendigerweise zur Entstehung eines Laubfrosches, der Nachtigall oder des Menschen führen mussten?" (S. 253.) Aber die Organismen bilden sich mit ihrer erstaunlichen Zweckmässigkeit nicht nach Gleichgewichtsgesetzen wie die Krystalle: sie verlangen vielmehr eine ganz bestimmte, aus allen möglichen Combinationen ausgewählte Lagerung der Atome und Beschaffenheit derselben. Ob man nun diese Bestimmung und Auswahl in den Anfang oder in die Jetztzeit setzt, ist einerlei: zufällig entstehen die fertigen Organismen nicht; ebensowenig eine solche ursprüngliche Disposition der Theile, aus welcher mit Nothwendigkeit die jetzige vollendete Zweckmässigkeit sich entwickelt.

Miscellen und Nachrichten.

Eine neue Theorie des Lebens wird von Professor Rindfleisch in einem Vortrage, den er auf der 67. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Aerzte in Lübeck hielt, aufgestellt.[1] Nachdem er dargelegt, dass man weder von der einseitigen Betrachtung des Stoffes aus, noch von der der Kraft zu einer befriedigenden Welterklärung gelangt ist, glaubt er in der Einheit beider zu einem befriedigenderen Resultate gelangen zu können. Die Einheit von Kraft und Stoff wäre aber gegeben, wenn ein Stoff sich selbst bewegte: „Das wäre die Losung! Das wäre auch die einzige menschenmögliche Vorstellung der gesuchten Einheit." Nun kennt aber die Naturforschung einen Stoff der sich selbst bewegt: Das Weltall. Das Sich-selbst-bewegen finden wir aber auch, zwar nicht unmittelbar im Atom, in welchem man gewöhnlich die Verbindung von Kraft und Stoff sucht, sondern in den lebenden Körpern im Protoplasma.

Wir finden diese Selbstbewegung ganz anschaulich in unserer bewussten freien Selbstbestimmung. „Dass es sich aber bei dieser Selbstbestimmung um eine thatsächliche Emancipation von der Herrschaft der Naturgesetze handeln könnte, wird im Ernst Niemand behaupten. Die Naturforschung sucht die Ursache derselben in der besonderen Beschaffenheit der Lebenssubstanz und wird nicht verfehlen, seiner Zeit mit einer völlig plausibelen atomistischen Theorie aufzuwarten."

„Mit allen anderen Biologen nehme ich an, dass die vitale Selbstbestimmung im wesentlichen erreicht wird durch eine vorläufige Ueberführung der Kräfte, welche von aussen einwirken, in Spannkraft. Dies führt zu einer Verzögerung, einer Hemmung selbst der heftigsten Impulse, und wenn sich dann später, ohne jeden zeitlichen Zusammenhang mit letzterer, die Zelle oder das Thier regt und allerhand Bewegungen ausführt, so müssen diese auf den unbefangenen Beobachter den Eindruck des frei Gewollten machen, obwohl sie nur die Rückverwandlung der vorlängst angehäuften potentiellen Energie in actuelle sind."

[1] Vgl. „Deutsche Medicinische Wochenschrift" 1895. Nr. 38. Extrabeilage.

Um dies begreiflich zu finden, weist der Redner auf die Colloide, quellbaren Substanzen, hin, welche den Hauptbestandtheil des Protoplasma bilden. Die Quellbarkeit verleiht ihm Formbeständigkeit im Wasser und ermöglicht die Ausbildung bestimmter Beziehungen der Theilchen zu einander und macht die colloiden Körper bei aller Weichheit zur Herstellung dauerhafter Formen für den Leib der Lebewesen geschickt. Aber auch für die Functionen des Lebens macht die Quellbarkeit das Protoplasma geeignet.

„Dadurch nämlich, dass die Moleküle der colloiden Körper bei der Quellung nicht gleichgiltig gegen einander werden, sondern fortfahren, sich gegenseitig anzuziehen und ihre Stellung thunlichst gegen einander zu behaupten, sind die gequollenen Colloide zugleich elastische Körper, in denen jene Aufspeicherung von Spannkräften möglich ist, wie wir sie zur Erklärung der Selbstbestimmung bedürfen. Die Stärke der Spannkraft dürfte in gewissen Grenzen dem erreichten Abstande der Moleküle entsprechen. Auf diesen Abstand aber können und müssen nach physikalischen Gesetzen nicht blos der Wassergehalt, sondern auch andere Agentien, als Wärme, Elektricität, Chemismus steigernd und schwächend einwirken und unter gleichzeitiger Vermehrung oder Verminderung der potentiellen Energie Erscheinungen zuwege bringen, die sich äusserlich als Ausdehnungen und Zusammenziehungen des gequollenen Colloids kundgeben. Ich wiederhole, dass es der Naturforschung wahrscheinlich gelingen wird, seiner Zeit eine völlig plausible physikalische Beschreibung der Veränderungen zu geben, welche eine von aussen kommende Anregung im Innern des Körpers durchmacht, bis sie in der Form einer scheinbar spontanen Bewegung wieder nach aussen tritt:" Freilich, wenn wir auch in der Erklärung bis zu dem letzten Atome vorgedrungen sind, es wird dies „keine Erkenntniss des Wesens der Dinge sein, bis uns Jemand sagen wird, was ein Atom ist:" Mittlerweile können wir uns nach Einheiten umsehen, welche dem sich selbst bewegenden Stoffe, der Einheit von Stoff und Kraft, am nächsten kommen; diese können dem Ureinen wohl selbst als Eigenschaften beigelegt werden.

Eine solche gegenseitige Durchdringung von Activität und Passivität haben wir im Selbstbewusstsein hervor. „In den Augen der Menschen adelt erst das Bewusstsein die Selbstbestimmung zur Freiheit. . . . Wenn irgend eine, so verdient es diese Lebenserscheinung, dass wir sie . . . bis zur absoluten Freiheit erhöhter Weise jenem ungetrennten Ureinen mit Kraft und Stoff beilegen, welches sich im Weltall von selbst bewegt:"

„Auch das Mittel, dessen sich die Natur bedient, um ihre Lebewesen auf immer höhere Stufen der Selbstbestimmung zu heben, weist über den Rahmen der individuellen Begrenzung hinaus. In nichts anderem nämlich besteht dieses Mittel, als dass sich die Selbsbestimmung in den Dienst der Nächstenliebe stellt:"

„Ein auffallendes Wort, ich gestehe es, aber unantastbar. Einer für alle, alle für einen! So lautet das Gebot, welches die Theile jedes lebenden Ganzen unter einander verbindet und die sogen. organische Einheit derselben herstellt. — Ein Schauspiel, welches den Beobachter immer von neuem mit Staunen und Bewunderung erfüllt, ist diese organische Einheit der höheren aus Milliarden von Zellen bestehenden Lebewesen. Alle diese Zellen sind darauf angewiesen, durch einander und für einander zu bestehen. Sie leben nur als Organe ihres Körpers, eine selbständige Existenz ausser diesem Verbande gibt es für sie nicht!"

„Also »Einer für alle, alle für einen! Ein Naturgesetz und zugleich das vornehmste Gebot der Sittlichkeit«. Freiheit und Nächstenliebe! das sind die Merkmale des Lebens, welche über das Leben hinausweisen. Sollten sie uns darum nicht minder ehrwürdig sein, weil wir die Wurzeln derselben hinabreichen sehen bis zu den niedrigsten Lebewesen? Im Gegentheil, wir wollen uns freuen, dass sie noch weiter hinabreichen in die unorganische Natur, dass wir sie nicht verschwinden sehen in dem geheimnissvollen Ureinen aus Kraft und Stoff. Dass dieses Eine auch die höchsten Ziele und Tugenden der Menschen einschliesst, ist ein tröstlicher Gedanke!"

„Mir erscheint das Leben wie eine theilweise Offenbarung Gottes. Nicht eine unsichtbare, sondern eine sichtbare Hand ist es, die uns zur wahren Freiheit erheben will, zur Freiheit durch die Liebe!"

Was sollen wir zu einer solchen Theorie des Lebens sagen? Nimmt man die Begriffsbestimmung des Lebens als Selbstbewegung ganz allgemein, so lässt sich ganz gewiss gegen dieselbe nichts einwenden: es ist die alte Definition der Scholastiker: „Vivum est, quod se ipsum movet." Folgt man aber unserem Physiologen bei den specielleren Anwendungen dieses Begriffes, so ergibt sich sofort, dass seine Fassung unzulänglich ist. Zunächst ist ihm das Weltall ein Wesen, das sich selbst bewegt. Allerdings muss man mit allen Naturforschern zugeben, auf welche er sich beruft, dass die materielle Welt in ihrer Gesammtheit genommen keines äusseren Einflusses bedarf, um zu bestehen und zu wirken. Das Weltall hat eine solche Disposition und solche Kraftvorräthe, dass es auf unbestimmte Zeiträume die Naturprocesse unterhalten kann, ohne dass ein fremder Eingriff, eine Nachhilfe, erforderlich wäre. Diese Processe spielen aber in der Weise ab, dass immer ein Theil des Universums auf den andern wirkt. In der materiellen Welt selbst haben wir also keine andere Selbstbewegung, als in jeder anderen Maschine, in der ein Rad das andere treibt. Die Maschine kann so kunstreich construirt sein, dass sie auf sehr lange Zeit hinaus gar keines äusseren Einflusses, z. B. keiner Speisung durch Kohlen bedarf, sie kann zwar kein eigentliches *perpetuum mobile* werden, was ja auch die materielle Welt nicht ist und nicht sein kann, sie kann aber jedenfalls länger im Gang erhalten werden, als das

Leben eines Thieres ohne äussere Nahrungsaufnahme. Sie hat also eine ähnliche Selbstbewegung wie die Welt und im Rindfleisch'schen Sinne eine vollkommenere Selbstbewegung als das Thier, und doch lebt sie nicht, während das Thier lebt. Also, da die Maschine gewiss nicht lebt, so lebt auch das Weltall nicht, und die Begriffsbestimmung des Lebens als Selbstbewegung ist ungenau. Sie muss dahin specificirt werden, dass man sagt: Das lebendige Wesen bewegt sich selbst nicht etwa in dem unbestimmten Sinne, dass ein Theil desselben den anderen bewegt, und also keiner von aussen bewegt zu werden braucht, sondern die Selbstbewegung ist so zu fassen, dass genau dasselbe Wesen, welches bewegt wird auch bewegt, und, wenn es aus Theilchen besteht, welche auf einander einwirken, dasselbe Wesen sich selbst in dem einem Theile durch einen anderen seiner Theile bewegt. Mit anderen Worten: nicht eine transeunte, sondern nur eine immanente Thätigkeit ist Lebensthätigkeit: sie ist im lebendigen Subjecte und bleibt in ihm.

Recht klare Beispiele dieser immanenten Thätigkeiten liefern die vom Vf. angeführten Thätigkeiten der Selbstbestimmung, des Selbstbewusstseins, der Liebe. Ganz genau dasselbe Ich, welches sich bestimmt, ist auch das, was bestimmt wird. Im Selbstbewusstsein ist dasselbe Ich Subject und Object und auch in der Liebe, wenngleich sie auf ein anderes Object geht, ist der Affect selbst immanent, er geht nicht aus dem Liebenden hinaus, sondern stellt eine innere Zuständlichkeit desselben dar. Hier haben wir also echte Lebensthätigkeiten, aber nur eine sehr kühne Phantasie kann solche seelische Zustände den Theilen eines Organismus zuschreiben. Das Füreinander der Theile und Organe eines Lebewesens ist ein harter Zwang, dem dieselben unterliegen, von Liebe kann da keine Rede sein. Freilich mit demselben Rechte, mit welchem der Darwinismus den Streit zum Princip des Lebens und seiner Entwickelung macht, durfte auch einmal die Liebe als die treibende Lebenskraft aufgestellt werden. Wenn nun aber einmal der dichtenden Phantasie die entscheidende Rolle in der Erklärung des Lebens und des Wesens der Dinge zugestanden werden soll, dann müssen wir entschieden den Lorbeer dem alten Empedokles zuerkennen, der die φιλία und den νεῖκος zu den Grundprincipien und Grundkräften der Dinge machte.

Freilich ist die Selbstbestimmung und Liebe unseres Physiologen ein Vorgang, der auch einer Maschine, einem thierischen oder pflanzlichen Organismus zukommen kann. Der „Schein" einer Selbstbestimmung des Willens kommt lediglich daher, dass beim Menschen eine geraume Zeit zwischen die Einwirkung der äusseren Reize und ihre Auslösung in der Willensthat fällt. Und diese Verzögerung bewirkt das Gehirn. „Beim Menschen wächst diese Fähigkeit des Gehirns, Erregungen zu hemmen, in's Grossartige. Aristoteles nannte das Gehirn eine schwere und kalte Masse, doch wohl in der Meinung, dass hier die oft so heissen

sinnlichen Erregungen sich abkühlen und verbergen. Wir würden es in der Sprache der Physiologie nicht unpassend als einen mächtigen Hemmungsapparat bezeichnen. Zu der gleichen Vorstellung führt uns die Beobachtung derjenigen Vorgänge, welche sich bei der Uebung des freien Willens, also der bewussten Selbstbestimmung, vor unserem inneren Auge abspielen:"

„Sie werden zugeben, dass der freie Wille zum besten Theil auf der Fähigkeit beruht, den Uebergang einer Vorstellungsreihe in eine Thathandlung zu hemmen. Man darf also auch auf dem Boden der Selbstbeobachtung für die Selbstbestimmung denselben Mechanismus annehmen, wie für alle anderen Prägungen der Lebenssubstanz."

Darnach bestände also die Selbstbewegung, d. h. das Leben selbst in seinen höchsten und ausgesprochensten Erscheinungen darin, dass ein Wesen den äusseren Anstoss nicht alsbald beantwortet, sondern wegen Hemmungsvorrichtungen erst später den Reiz auslöst, womit der Schein erwächst, als sei nicht der äussere Reiz, sondern das Wesen selbst die Ursache seiner Bewegung. Aber jedermann sieht, dass damit das Leben nicht erklärt, sondern beseitigt und an seine Stelle mechanische Thätigkeit mit dem Scheine der Selbstbewegung gesetzt wird.

In der That besitzen die meisten Maschinen viel stärkere Hemmungsvorrichtungen als der thierische Organismus; letzterer reagirt meistens unmittelbar auf die äusseren Einwirkungen, während die Kohlenheizung manchmal geraume Zeit braucht, um die Dampfmaschine in Gang zu bringen. Nun lebt aber die Maschine nicht, und doch gibt es in der Welt Leben und wahres nicht blos Scheinleben, weil wahre Selbstbewegung. Nur die oberflächlichste Betrachtung kann in der freien Selbstbestimmung eine durch Hemmung verspätete Reaction des Willens auf äussere Eindrücke erblicken, einen verschobenen Umsatz von aufgespeicherter potentieller Energie in actuelle: das Bewusstsein sagt uns ganz klar, dass wir selbst es sind, die wir uns im Augenblicke der freien Entscheidung selbst bestimmen. Es steht auch in der Gewalt unseres Willens, einerseits Hemmnisse gegen eine Neigung selbst zu schaffen, andererseits trotz aller Hemmnisse oder aufgespeicherter Energie in freie Thätigkeit überzugehen.

Rindfleisch scheint übrigens die letzte Lösung des Lebensräthsels in die Atome zu verlegen, in welchem nach ihm die Einheit von Kraft und Stoff und also die Selbstbewegung nicht Schein, sondern Wahrheit sein wird. Aber das kann nicht als glücklicher Griff bezeichnet werden. Denn damit wird das Problem von seinem eigentlichen Platze auf einen Punkt verlegt, an welchem die Entscheidung nicht erleichtert, sondern erschwert wird. Dass die Organismen leben, sehen wir, und an ihnen kann und muss also die Frage des Lebens entschieden werden. Ob aber die Atome leben, ist zum mindesten schwer zu entscheiden, vielmehr ist es durch-

aus unwissenschaftlich, Naturwesen Thätigkeiten zuzuschreiben, von denen nie eine Spur beobachtet worden ist. Wenn man dagegen einwenden wollte: die Lebensthätigkeiten der Atome äusserten sich in den lebenden Organismen, wie auch ihre anorganischen Eigenschaften in den körperlichen Massen, so ist das eine leere, unhaltbare Ausflucht. Denn wenn die Atome, aus welchen sich die Organismen zusammensetzen, wirklich auch lebten, so käme damit diesen selbst keineswegs Leben zu: sie beständen aus einem Aggregat von lebenden Wesen, etwa wie ein Polypenstock aus vielen lebendigen Individuen besteht, ohne darum selbst Leben zu besitzen. Aus der Selbstbewegung der einzelnen lebendigen Theile kann nie und nimmer eine wahre Selbstbewegung des Ganzen resultiren. Materielle Kräfte der Atome können allerdings resultirende Molekularkraft, und Molekularkräfte können z. B. zu Massenanziehung sich zusammensetzen, weil sie nach aussen gehende (transeunte) Thätigkeiten ausführen, aber immanente Thätigkeiten lassen sich nicht zu einer Resultante zusammenfügen. Recht deutlich zeigt sich dies an den höheren Lebensthätigkeiten: dem Erkennen (Selbstbewusstsein) und Wollen (Selbstbestimmung). Mögen mehrere Menschen noch so innig mit einander verbunden sein, der Gedanke des Selbstbewusstseins des einen kann sich niemals mit der freien Entscheidung des andern zu einem einzigen Gesammtacte zusammensetzen. Der Lebensact bleibt ja als immanenter Act in seinem Subjecte; solange also die Subjecte nicht selbst eins werden, kann auch nicht eine einheitliche Thätigkeit von ihnen ausgehen. Was von dem einen lebenden, denkenden Subjecte auf das andere übergeht, gehört lediglich physikalisch-chemischer Thätigkeit an, wie der Vf. auch für den lebenden Organismus annimmt. Denn die in Aussicht gestellte „physikalische Beschreibung" der Lebensvorgänge wird nur „den Durchgang der äusseren Reizung durch unseren Körper von Station zu Station verfolgen können. Wir werden lernen, in das Nacheinander dieser Erscheinungen leitend und helfend einzugreifen, nicht auf's Gerathewohl, sondern mit mathematischer Sicherheit. Wir werden, wenn es auf's höchste kommt, das wunderbare Spiel der dabei betheiligten Atome vor Augen haben, etwa so, wie es gegenwärtig die Chemie bei der Bildung und Veränderung der Kohlenstoffverbindungen vor Augen stellt." — So hat also der Vf. das thatsächliche Leben der Organismen nicht erklärt, sondern aufgehoben, dagegen mit dem alten Hylozoismus, den er „Neovitalismus" nennt, den leblosen Stoffen Leben nicht nur, sondern Selbstbewusstsein, Freiheit und Liebe angedichtet.

Ist die Schilddrüse ein zweckloses schädliches Rudiment? Die Schilddrüse hat den Physiologen von jeher grosse Verlegenheit bereitet, da ihre Bedeutung im Organismus ganz unbekannt war. Den Darwinisten kam dieser Umstand sehr gelegen, sie fanden dieses Organ nicht blos

überflüssig, sondern höchst schädlich, da es durch Erkrankung dem Organismus verderblich werden kann. Die gewöhnlichste Erkrankung ist jene enorme Geschwulst desselben, welche als Kropf bekannt ist. Die Schilddrüse musste also ein Ueberbleibsel aus früheren Generationen unseres Stammbaumes sein, welchen sie ihre guten Dienste gethan. Insbesondere brachte man sie mit den Schallsäcken der Brüllaffen in Verbindung. Jedenfalls musste das Organ als offenbare „Dysteleologie" herhalten. Freilich hegten doch auch Darwinisten Zweifel an solchen Deutungen: H. Spitzer, der nicht genug die Zweckwidrigkeiten in der Natur hervorheben kann, hält es doch in Anbetracht der Erscheinung des sogen. Studirkropfes für möglich, dass die Schilddrüse den allzustarken Blutzudrang nach dem Kopfe zu verhindern bestimmt sei, eine Auffassung, die in Ermangelung einer befriedigenderen auch von Physiologen getheilt wurde, welche in ihr einen „Regulirungsapparat für den Blutgehalt des Kopfes" erblickten.

Neuere Forschungen und Entdeckungen haben ihr aber eine andere und zwar hochwichtige Function in der Physiologie des Stoffwechsels zuerkannt. Der praktische Arzt Dr. A. Wiegand berichtet darüber in „Natur und Offenbarung": Zuerst wurden die Chirurgen auf die Wichtigkeit der Schilddrüse aufmerksam. Wenn der Kropf durch Operation d. h. durch Exstirpation der Schilddrüse entfernt ist, tritt häufig ein vergiftungsähnlicher Zustand ein, der allmählich den Tod des Patienten herbeiführt. Die Symptome dieser Krankheit, welche einen besonderen Namen, *Cacheria strumipriva*, erhalten hat, sind: allgemeine Mattigkeit, Schwere, Kälte und Taubheit in den Gliedern, Schwerfälligkeit der Bewegungen, insbesondere auch der Zunge und der Mienen, so dass das Aussehen einen idiotischen Anstrich bekommt; in der That sind auch die Geistesthätigkeiten sehr herabgesetzt.

Nun findet sich ein ähnlicher Symptomencomplex auch bei einer von englischen und französischen Aerzte unter dem Namen *Myxoedema* beschriebenen Krankheit, bei der auch Schwund und Verkleinerung der Schilddrüse beobachtet wird. Daraus folgt mit Sicherheit, dass zwischen der Schilddrüse und jenen Krankheitserscheinungen ein causaler Zusammenhang besteht. Derselbe wurde bestätigt durch die überraschenden Heilungen jener Krankheiten und einiger ihnen ähnlichen krankhaften Zustände, bei welchen gleichfalls der allgemeine Stoffwechsel alterirt ist, durch Darreichen von Schilddrüsensubstanz oder deren Extract.

Auf dem in diesem Jahre zu Wiesbaden stattgehabten 14. Congress für innere Medizin wurde die moderne Behandlung mit Schilddrüsenpräparaten eingehend erörtert. An die Vorträge von Professor Ewald (Berlin) und Professor Bruns (Tübingen) schloss sich eine eingehende Discussion an, deren Gesammtergebniss lautet: Wir besitzen in den Schilddrüsenpräparaten ein äusserst werthvolles Mittel gegen Kropf,

Myxoedem, Cachexia strumipriva, Cretinismus. Bei Fettleibigkeit und Tetanie ist eine günstige Wirkung wahrscheinlich, bei Diabetes mellitus und der Basedow'schen Krankheit wirken sie nicht günstig.

Professor v. Noorden formulirt nach diesen Ergebnissen die physiologische Bedeutung der Schilddrüse für den normalen Stoffwechsel in folgender Weise: Die Fütterung mit Schilddrüsensubstanz ist bis jetzt die einzige bekannte Methode, um eine Steigerung der Oxydationsprocesse hervorzurufen, welche unabhängig von Muskel- und Drüsenarbeit ausgelöst wird. Es scheint aber, dass die Schilddrüse eine mit der Zuckerverarbeitung verknüpfte Function — speciell die Fettbildung aus Kohlehydraten — hemmend beeinflusst. Fettleibige werden nämlich durch Schilddrüsensubstanz magerer, während die Abmagerung in der Basedow'schen Krankheit ebenfalls durch sie beseitigt wird. Bei manchen Personen ruft das Medicament vorübergehend Zuckerkrankheit hervor.

Der russische Arzt A. Notkin kommt auf Grund von zahlreichen Experimenten an Thieren zu der Ueberzeugung, dass sich im Körper der operirten Personen ein giftiger Eiweissstoff, *Thyreoproteid* von ihm genannt, bilde. Er stellte denselben auch aus der Schilddrüse vom Rind, Schwein und Schaf wirklich dar und rief bei den Thieren, denen er ihn eingab, die Erscheinungen der Kachexie hervor. Darnach hätte die Schilddrüse die Aufgabe, das Blut von jenem Gifte zu reinigen, und durch ihr specifisches Secret zu entgiften.

Welcher von beiden Erklärungen man auch den Vorzug geben mag, „jedenfalls haben alle bisherigen Untersuchungen die Thatsache zweifellos sicher gestellt, dass die Schilddrüse unter normalen physiologischen Verhältnissen ein für den Stoffwechsel hochbedeutsames und unentbehrliches Organ ist."[1])

[1] Natur und Offenbarung. 1896. 5. Heft. S. 302.

Der Hypnotismus.

Von Prof. Dr. L. Schütz in Trier.

(Fortsetzung.)

2. Die hypnotischen Erscheinungen im besonderen:

d) auf dem Gebiete der Phantasie.

36. Die Phantasie oder Einbildungskraft mit ihrer Thätigkeit ist während der Hypnose die eigentliche Domäne der Suggestion; und kein Wunder, weil die Suggestion ihrer Natur gemäss ja nur an die Phantasie unmittelbar hinanreicht. Ihr Object hat die Phantasie an den sinnlichen Bildern oder Vorstellungen der Dinge, welche früherhin durch die Sinne wahrgenommen wurden. Und da nun die Vorstellungen früher wahrgenommener Dinge, wenn es möglich sein soll, sie in der einen oder anderen Weise zu erneuern, behalten und aufbewahrt werden müssen, und zwar von demselben Vermögen, welches sie erneuert, so versteht es sich ganz von selbst, dass auch das Behalten und Aufbewahren der sinnlichen Vorstellungen Sache der Phantasie ist, obgleich ja ohne Bedenken zugegeben werden darf, dass man sich dieses Behalten und Aufbewahren ebenso wenig in Form einer eigentlichen Thätigkeit zu denken hat, wie etwa das Behalten und Aufbewahren eines Siegels, das einem Stücke Wachs eingedrückt worden ist. Oftmals freilich, um nicht zu sagen gewöhnlich, betrachtet man das Behalten und Aufbewahren der sinnlichen Vorstellungen früher wahrgenommener Dinge als eine Thätigkeit des Gedächtnisses. Dabei nimmt man das Wort Gedächtniss in seiner weiteren Bedeutung und versteht dann unter dem Gedächtniss im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes blos die Erinnerungskraft, d. i. das Vermögen, früher wahrgenommene Dinge in ihren Bildern wieder zu erkennen. Da indessen, wie man sieht, auch zur Erinnerung an früher wahrgenommene Dinge die Bilder oder Vorstellungen derselben nothwendig sind, diese also zu dem gedachten Zwecke ebenfalls behalten und aufbewahrt werden müssen, so verschlägt es

gar nichts, die allenfallsigen Veränderungen, welche in dem Behalten und Aufbewahren sinnlicher Vorstellungen durch Hypnose und Suggestion vor sich gehen, bei derselben Gelegenheit zu besprechen, wo von dem Einflusse der Hypnose und Suggestion auf die eigentliche Gedächtnissthätigkeit *ex professo* die Rede ist. So wäre denn jetzt nur von denjenigen Veränderungen zu handeln, welche die Suggestion im Zustande der Hypnose an dem Reproduciren oder Erneuern der Phantasievorstellungen zustande bringt.

37. Die eigenthümlichen Wirkungen, welche die Suggestion inbezug auf das Erneuern von Phantasievorstellungen eines Hypnotisirten erzeugt, sind Hallucinationen oder Sinnesvorspiegelungen. Zwar gebraucht man das Wort Hallucination zuweilen auch *promiscue* mit dem Worte Illusion und versteht dann jenes wie dieses in der allgemeinen Bedeutung von Täuschung oder Irrthum eines sinnlichen Erkenntnissvermögens überhaupt. Wenn man aber die Hallucination der Illusion als etwas davon Verschiedenes gegenüberstellt, wie es hier geschieht, so bezeichnet man mit dem Worte Hallucination nur eine Täuschung oder einen Irrthum der Einbildungskraft. Und diese täuscht einen Hypnotisirten insofern, als sie ihm eine Person oder eine Sache anders vorstellt, als er dieselbe im Augenblicke sinnlich wahrnimmt, und ihn durch die Lebhaftigkeit ihrer Vorstellung veranlasst, die blos vorgestellte Person oder Sache für etwas wirklich Wahrgenommenes zu halten. Die Hallucinationen der Hypnose zerfallen in zwei Arten, in positive und in negative Hallucinationen. Die positiven Hallucinationen bestehen in der vermeintlichen Wahrnehmung eines Dinges, welches in Wirklichkeit nicht existirt, und die negativen in der vermeintlichen Nichtwahrnehmung eines Dinges, welches thatsächlich vorhanden ist.[1])

38. Hallucinationen, intrahypnotische wie posthypnotische, lehnen sich, wie sich übrigens von vornherein erwarten lässt, an alle Arten der Sinneswahrnehmung an.

„Ich erzeuge (durch Suggestion)", so versichert Dr. Moll[2]), „auch ohne jeden äusseren Reiz eine Gehörshallucination, z. B. die des Clavierspielens. . . . Die Behauptung, man habe dem Sujet Niespulver in die Nase gethan, erzeugt Niesen. Alle Modalitäten des Tastsinnes, sowohl der Druck- wie der Temperatursinn und die Schmerzempfindung können beeinflusst werden. Hier ist eine Person, der ich die Eingebung mache, sie habe ihre Füsse in Eis stecken. Sofort ent-

[1]) Vgl. Bernheim S. 79 ff.; Moll S. 74; Forel S. 53; Wetterstrand S. 2; Finlay S. 16 f.; Wundt S. 15 ff. [2]) A. a. O. S. 71 f. Vgl. ebend. S. 82 u. 109; Forel S. 52; Preyer S. 100; Krafft S. 32.

steht ein lebhaftes Frostgefühl. Sie zittert, klappert mit den Zähnen, hüllt sich fest in den Rock ein. Selbst Gänsehaut kann eintreten bei Suggestion eines kalten Bades. Jucken usw. wird in gleicher Weise erzeugt. »Morgen um 3 Uhr wird Ihre Stirne jucken«, sage ich einem Herrn. Die posthypnotische Suggestion realisirt sich; es juckt so stark, dass derselbe sich fortwährend kratzen muss!

Besonders ist es aber das Gebiet des Gesichtssinnes, auf welchem man Hallucinationen bei Hypnotisirten erzeugt hat, obgleich freilich Dr. Moll meint, dass auf den Gebieten der Tast- und Geschmackswahrnehmungen Hallucinationen leichter zu erzielen seien, als auf den Gebieten der übrigen Sinneswahrnehmungen. Besonders merkwürdige Beispiele von Gesichtshallucinationen, um der Kürze wegen so zu sagen, sind folgende. Zuerst Beispiele positiver Hallucinationen.

„Ich sagte", erzählt Abbé Méric[1]), „zu X., einer hypnotisirten Person: ›Sobald Sie erwachen, werden Sie auf dem Stuhle an der Ecke des Seitentisches einen Hanswurst mit zwei Höckern und einem grossen Hut sehen‹. Wie sie aus ihrer Geistesabwesenheit erwacht, bricht sie auf einmal in lautes Gelächter aus. Sie steht auf und lacht, dass ihr die Thränen das Gesicht herabrollen. »Worüber lachen Sie denn?« »Sehen Sie ihn nicht?« und sie fuhr fort, hellauf zu lachen. »Was sehen?« »Dort auf dem Sessel an der Ecke —.« Sie ist unfähig, den Satz zu vollenden. Ich wiederhole die Frage, und sie zeigte mir den Hanswurst ihrer Phantasievorstellung."

Und Professor Forel schreibt[2]): „Ich habe folgendes Experiment oft gemacht. Ich sagte Fräulein Z. in der Hypnose, sie würde nach dem Erwachen zwei Veilchen auf ihrem Schoosse finden, beide natürlich und schön; sie würde mir das schönere geben; ich legte aber nur ein wirkliches Veilchen auf ihren Schooss. Nach dem Erwachen sah sie zwei Veilchen; das eine sei heller und schöner, sagte sie und gab mir den Zipfel ihres weissen Taschentuches, das wirkliche Veilchen für sich behaltend. Ich frug nun, ob sie meine, beide Veilchen seien wirkliche, oder ob eines meiner ihr durch frühere Erfahrung bereits bekannten flüchtigen Geschenke darunter sei. Sie sagte, das hellere Veilchen sei nicht reell, weil es so abgeflacht auf dem Taschentuch aussehe. Ich wiederholte das Experiment mit der Eingebung von drei reellen, gleich dunklen, durchaus nicht abgeflachten, sondern mit Stiel und Blättern fühlbaren und wohlriechenden Veilchen, gab ihr aber nur ein wirkliches Veilchen. Dieses Mal wurde Fräulein Z. total getäuscht und konnte mir unmöglich sagen, ob eines der Veilchen oder zwei oder gar alle drei reell oder suggerirt seien; alle drei, meinte sie, seien dieses mal reell; dabei hielt sie in einer Hand Luft, in der anderen das wirkliche Veilchen."

Hieran möge sich dann wenigstens ein Beispiel von negativer Gesichtshallucination anschliessen.

Binet, ein Assistenzarzt an der Salpêtrière zu Paris berichtet über einen hypnotischen Versuch also[3]): „Wir redeten einer hypnotischen Patientin ein, dass

[1]) Siehe Finlay S. 17. Vgl. Bernheim S. 82. — [2]) A. a. O. S. 65. — [3]) Siehe Finlay S. 16. Vgl. Moll S. 74 f.; Forel S. 64 f.; Ziegler S. 24 f.

sie beim Aufwachen einen der Umstehenden — Herrn F. - nicht mehr sehen, wohl aber seine Stimme noch hören werde. Als sie erwachte, stand F. vor ihr; sie blickte nie nach ihm. Er streckte seine Hände nach ihr aus; sie machte keine erwidernde Bewegung. Ruhig blieb sie in dem Armsessel, in dem sie aufwachte, sitzen. Wir sassen an ihrer Seite und warteten auf den weiteren Verlauf. Nach kurzer Zeit äusserte die Patientin ihr Erstaunen, F. nicht in dem Laboratorium zu sehen, und fragte, wo er geblieben sei. Wir erwiderten, dass er ausgegangen sei, und fügten bei, sie selbst möge nunmehr in ihr Zimmer zurückkehren. F. stellte sich an der Thüre auf. Die Patientin erhob sich und näherte sich der Thüre. Als sie ihre Hände nach dem Griff ausstreckte, stiess sie gegen F. Der unerwartete Widerstand machte sie stutzig. Sie versuchte zu passiren, aber da sie demselben unüberwindlichen und unerklärlichen Widerstand begegnete, wurde sie furchtsam und weigerte sich, wieder zu der Thüre zu gehen. Wir nahmen dann einen Hut, der auf dem Tisch lag, und zeigten ihn der Patientin, so dass sie ihn genau sehen konnte. Sie berührte ihn mit ihren Händen, um sich zu vergewissern, dass es Wirklichkeit sei. Wir setzten ihn dem Herrn F. auf den Kopf. Die Patientin schien zu meinen, dass er in der Luft schwebe; ihr Erstaunen war sehr gross und erreichte den Höhepunkt, als F. den Hut abnahm und sie mit demselben mehrere mal nacheinander grüsste. Sie konnte sehen, wie der Hut in der Luft eine Curve beschrieb, und sagte, es müsse das wohl durch einen Mechanismus bewerkstelligt werden. Indem sie voraussetzte, der Hut sei an einem Faden aufgehängt worden, stieg sie auf einen Stuhl und versuchte, den Faden zu finden."

e) auf dem Gebiete des Gedächtnisses.

39. Das Gedächtniss im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes oder die Erinnerungskraft kann während der Hypnose, ähnlich wie die Sinne, eine dreifache Veränderung erleiden, so sollte man wenigstens von vornherein meinen, nämlich eine Schwächung seiner Thätigkeit, vielleicht eine solche bis zum gänzlichen Stillstand derselben (Amnesie), eine ausserordentliche Steigerung (Hypermnesie) und eine Erinnerungstäuschung (Paramnesie). Es fragt sich also, was die Beobachtung und Erfahrung darüber lehrt. Da ist es denn Thatsache, dass in der Hypnose zuweilen eine ausserordentliche Steigerung der Gedächtnissthätigkeit vorkommt.[1])

Einzelne hypnotisirte Personen z. B. vermochten sich an längst erlebte oder erlernte und anscheinend längst vergessene Dinge mit grosser Leichtigkeit und Treue zu erinnern, hatten sie also doch auch im Gedächtnisse behalten. So redete z. B. ein englischer Offizier, welcher hypnotisirt worden war, auf einmal zum grössten Erstaunen aller Anwesenden die wallisische Sprache, welche er, wie sich nachher herausstellte, als Kind gelernt, aber längstens wieder vergessen hatte; und ein ganz ungebildetes Mädchen sagte in der Hypnose plötzlich griechische und hebräische Verse her, die es viele Jahre vorher von einem Geist-

[1]) Vgl. Moll S. 98 f.; Obersteiner S. 17; Ziegler S. 20 f.

lichen, als es in dessen Diensten stand, öfters gehört, danach aber vergessen hatte. Ferner weisen auf eine sehr grosse Leichtigkeit, während der Hypnose dem Gedächtnisse etwas einzuprägen und es daraus herzusagen, also wiederum auf eine ungewöhnliche Gedächtnissteigerung auch folgende Thatsachen hin. Auf der bereits erwähnten Danziger Naturforscherversammlung erzählte Dr Hirschborn aus Petersburg, er habe bei Professor Berger in Breslau einen Hypnotischen gesehen, der ihm die schwierigsten russischen Lautverbindungen nachgesprochen habe, während er sie im gewöhnlichen Wachzustande durchaus nicht nachsprechen konnte. Und Professor Rühlmann in Chemnitz schreibt: „Ich habe oft Leute, welche bei klarem Bewusstsein nicht imstande waren, auch nur zwei Worte in der ihnen fremden Sprache ohne Verwechselungen und Incorrectheiten zu wiederholen, lange Sätze in englischer, griechischer und polnischer Sprache ohne Anstoss laut, deutlich und correct nachsprechen hören."

40. Anders verhält es sich mit der hypnotischen Schwächung des Gedächtnisses. Zwar geht aus einzelnen Versuchen, welche man angestellt hat, unzweifelhaft hervor, dass überhaupt eine Schwächung des Gedächtnisses in der Hypnose, zumal im tiefen Stadium derselben, möglich ist. Ob aber auch eine Amnesie d. i. ein vollständiges Vergessen während der Hypnose oder nach derselben vorkommen könne, und zwar während der Hypnose mit Bezug auf alles, was im vorausgegangenen Wachleben geschehen war, und nach Aufhebung der Hypnose mit Bezug auf dasjenige, was während derselben stattfand, ist nichts weniger als über allen Zweifel erhaben.[1]) Dies erkennt man sofort, wenn man dasjenige näher ansieht, was zum Beweise für die Möglichkeit einer vollständigen hypnotischen Amnesie beigebracht wird. Hierbei handelt es sich freilich nur um Amnesie in einer tiefen Hypnose. Denn was die leichtere Hypnose betrifft, so erinnert sich die Versuchsperson während derselben an alles dasjenige, was ihr vorher begegnet war, und erinnert sich nach der Hypnose ebenso auch an dasjenige, was während derselben mit ihr vorging. Da sagt man denn, nach Aufhebung einer tiefen Hypnose bestände nach dem Zeugniss der Erfahrung bei der Versuchsperson für alles, was sie während derselben gethan habe, oder was mit ihr geschehen sei, eine vollständige Amnesie, und zwar in dem Grade, dass sie auch durch keines der Mittel, durch welche man sonst wohl die Erinnerung zu wecken vermag, gehoben werden könne. Die Person gerathe daher in förmliches Erstaunen, wenn man ihr sage, dass sie während der Hypnose umhergegangen sei oder gesprochen hat. Hingegen erinnere sich eine derartige Person nicht selten in der Hypnose genau an alles

[1]) Vgl. Bernheim S. 87 ff. u. 106 f.; Moll S. 96 ff., 132 f., 193 ff. u. 200; Preyer S. 143; Ziegler S. 21.

dasjenige, was während einer vorangegangenen Hypnose ihr vorgemacht worden und mit ihr geschehen sei, was sie gesagt und was sie gethan habe. Daraus gehe hervor, dass der Mensch eigentlich ein doppeltes Gedächtniss habe, ein normales oder gewöhnliches, welches die aufeinander folgenden Wachzustände mit all' ihren Ereignissen beherrscht und verbindet, und ein abnormales oder aussergewöhnliches, zu welchem die Vorkommnisse der einzelnen hypnotischen Zustände eines Menschen als Object gehören. Andere sprechen sogar, indem sie Gedächtniss und Bewusstsein mit einander verwechseln, von einem doppelten oder gespaltenen oder multiplen Bewusstsein.[1]) Nun soll es ganz gewiss nicht in Abrede gestellt werden, dass es oft sehr schwer ist, bei einer Person die Amnesie für dasjenige, was sie in der Hypnose erlebt hat, auf irgend eine Weise, etwa mittels Benützung der Ideenassociation, aufzuheben, und dass daher den meisten, welche Erinnerungsversuche angestellt haben, die Beseitigung der Amnesie unmöglich war. Gewandten Operateuren aber, welche alle Umstände und Verhältnisse, in denen ein Hypnotisirter während der Hypnose sich befand, auszunützen verstehen, ist die Beseitigung einer Amnesie, die sich nach Aufhebung der Hypnose bei einem solchen einstellte, noch regelmässig geglückt, so das Prof. Bernheim ganz allgemein erklärt[2]): „Der Versuch, das im (hypnotischen) Schlaf Geschehene, nachher im Wachen Vergessene wieder in's Gedächtniss zurückzurufen, auch durch blosen Befehl, gelingt immer!" Ist es aber möglich, die nach einer Hypnose eingetretene Amnesie einer Versuchsperson zu beseitigen, so war bei ihr eine vollständige Amnesie gar nicht vorhanden. Das während der Hypnose Erlebte war und blieb ihrem Gedächtnisse eingeprägt, sonst könnte die Erinnerung daran ja überhaupt nicht mehr geweckt werden; die Erinnerung ist nur, um mit Prof. Bernheim[3]) zu reden, latent geworden. Daher kommt es denn auch, dass sie in einer folgenden Hypnose, in welcher die eingegebenen Vorstellungen mit den frühern entweder identisch oder sehr ähnlich sind, von selbst erwacht, gleichwie ja auch im Wachzustande längst vergessene Dinge ebenfalls nicht selten von selbst in's Gedächtniss zurückkehren, wenn sie mit den Dingen, die gerade im Augenblicke wahrgenommen werden, vielerlei Punkte gemeinsam haben.

[1]) Vgl. Bernheim S. 106 f.; Moll S. 100 u. 194 f.; Forel S. 111; Preyer S. 143; Krafft S. 86 f.; Obersteiner S. 18; Ziegler S. 21. [2]) Siehe Stimmen II. S. 520. Vgl. Bernheim S. 68. [3]) A. a. O. S. 90.

41. Was sodann die hypnotischen Erinnerungstäuschungen betrifft — auch retroactive Hallucinationen genannt[1]), und zwar Hallucinationen, weil sie sich an Bilder oder Vorstellungen der Phantasie anlehnen und durch ihre Vermittelung zustande kommen, und retroactive, weil sie durch einen Act, nämlich durch die Thätigkeit der Suggestion zustande gebracht werden und nach rückwärts d. i. in die Vergangenheit weisen, — so kommen sie während und nach der Hypnose thatsächlich vor. Ihrer gibt es aber zwei verschiedene Arten, positive und negative Erinnerungstäuschungen, von denen die ersteren in der eingegebenen Erinnerung an etwas nie Erlebtes, und die letzteren in der eingegebenen Nichterinnerung an etwas wirklich Erlebtes besteht. Ein Beispiel von ersterer Art ist folgendes:

„Einem Herrn, der bei mir ist", so erzählt Dr. Moll[2]), „sage ich in der Hypnose: ‚Sie wissen doch genau, dass wir vorhin ein paar Flaschen Wein getrunken haben, und dass wir hier gemeinsam ein Abendbrod, bestehend aus Gänsebraten, verzehrten.‘ Auf die bejahende Antwort sage ich ihm, dass er sich auch nach dem Erwachen genau daran erinnern würde. Er erwacht, gibt alles ganz genau an, was er mit mir erlebt; behauptet, dass sein Magen furchtbar voll, und der Kopf ihm vom Wein sehr schwer sei; er glaubt sogar, von dem vielen Wein etwas berauscht zu sein!“

Und Beispiele einer negativen Erinnerungstäuschung liefert Prof. Forel, indem er erzählt[3]):

„Ich sage zu jemand: ‚Sie werden alles, was ich Ihnen im Schlafe gesagt habe, vergessen und sich einzig und allein daran erinnern, dass Sie ein Kätzchen auf dem Schoosse hatten und es streichelten.‘ Nach dem Erwachen hat der Hypnotisirte bis auf die Kätzchenepisode alles vergessen. — Einem Fräulein, das gut französisch sprach, sagte College Frank: ‚Sie können kein Wort französisch mehr, bis ich es Ihnen wieder eingebe.‘ Und die Arme konnte sich der französischen Sprache so lange nicht mehr bedienen, bis ihr diese Suggestion weggenommen wurde!“

f) auf geistigem Gebiete.

42. Auf dem geistigen Gebiete sind zwei Kräfte oder Vermögen des Menschen thätig, die Vernunft oder der Verstand und der Wille. Inwieweit und inwiefern dieselben in der Hypnose beeinflusst d. h. ob sie bis zum gänzlichen Einstellen ihrer Thätigkeit geschwächt, ob sie darin in erheblichem Grade gesteigert, ob sie darin gestört und zu Verwechselungen gebracht werden können, ist, wenigstens zum

[1]) Vgl. Bernheim S. 70 u. 84; Moll S. 101 u. 107; Forel S. 81; Wundt S. 105 f. — [2]) A. a. O. S. 107. Vgl. Bernheim S. 70. — [3]) A. a. O. S. 56 f. Vgl. ebend. S. 70 u. 83; Moll S. 103; Finlay S. 22 f.

theil, noch nicht genügend erforscht und festgestellt. Das Resultat der bisherigen Beobachtung und Erfahrung ist folgendes.

43. Um mit der Vernunft anzufangen, so scheint es sicher zu sein, dass sie während der Hypnose niemals bis zum gänzlichen Einstellen ihrer Thätigkeiten gebracht werden kann. Es bleibt in der Hypnose zum wenigsten die Thätigkeit des Bewusstseins, und sie vielleicht auch ganz unvermindert und ungeschwächt.

Prof. Bernheim z. B. erklärt ausdrücklich [1]): „Die (lethargische) Person ist während jeder Periode, jeder Abstufung der Hypnose bei Bewusstsein; sie hört, was ich ihr sage, ihre Aufmerksamkeit kann auf alle Gegenstände der Aussenwelt gerichtet werden. Es gibt keine hypnotische Bewusstlosigkeit, kein hypnotisches Koma." — Und Dr. Moll stimmt ihm bei, wenn er sagt [2]): „Alle bisher erörterten Erscheinungen dürften wohl das eine bereits gezeigt haben, dass von Bewusstlosigkeit in der Hypnose nicht die Rede sein kann."

Zum Beweise dafür, dass die Thätigkeit des Bewusstseins in jeder Hypnose und in jedem Stadium derselben fortdauert, führt man die Thatsachen an [3]), dass die Hypnotisirten auf die Frage, ob sie sich im Zustande der Hypnose befinden oder nicht, fast regelmässig die richtige Antwort geben, auch mitunter enthypnotisirt zu werden verlangen, wenn sie sich im Zustande der Hypnose nicht recht behaglich fühlen, oder etwas Unangenehmes ihnen suggerirt wird, und dass sie gewöhnlich die Fortdauer ihrer Umgebung noch merken, obgleich sie bei oberflächlicher Betrachtung so ganz den Eindruck machen, als ob sie sich vollständig in die suggerirte Situation hineinversetzt hätten. Und mit Recht. Denn diese Thatsachen wären nicht erklärlich, ja sie wären gar nicht möglich, wenn das Bewusstsein während der Hypnose nicht immer fortdauerte. Freilich erfolgt auf Fragen und Befehle zuweilen keinerlei Reaction von seiten Hypnotisirter; aber selbst dann noch muss Aufmerksamkeit und Bewusstsein bei ihnen vorhanden sein, sonst liesse sich nicht begreifen, dass sie, sobald man es ihnen befiehlt, sofort erwachen, und dass sie Handlungen, welche man ihnen eingegeben, nach aufgehobener Hypnose ganz vorschriftsmässig vollziehen.[4]) Ebenso scheint auch die Thätigkeit der Ueberlegung in der Hypnose zu bleiben.

„Ich habe mich", so erzählt Prof. Preyer [5]), „an einem gesunden Manne davon überzeugt, dass ein Conflict zwischen zwei anbefohlenen Bewegungen, die nicht zusammen stattfinden können, zu einem eigenthümlichen Mittelding führte. Ich hatte ein Erdbeben suggerirt. Der grosse von mir in tiefe Hypnose versetzte Mann hatte sich aufrecht stehend mit beiden Händen an einem Pult im Hörsaal

[1]) A. a. O. S. 68. — [2]) A. a. O. S. 132. Vgl. ebend. S. 134. — [3]) Vgl. Moll S. 73 u. 140. [4]) Vgl. Moll S. 134. — [5]) A. a. O. S. 74.

festzuhalten, was er consequent that. Nun befahl ich ihm, sich auf den Boden zu setzen, ohne die Hände frei zu lassen. Er versuchte es mehrmals, konnte aber nicht, weil er die Hände nicht frei liess. So wurde er zum Bilde einer Unschlüssigkeit und Angst, »wegen des Erdbebens keinen genügenden Halt zu haben«, was ja ohne Ueberlegung nicht möglich gewesen wäre."

Noch deutlicher geht das Vorhandensein einer Ueberlegung aus folgenden Thatsachen hervor:

„Hier ist", so erzählt Dr. Moll [1]), „ein Herr, der an einem starken Bronchialkatarrh leidet. Ich sage ihm in der Hypnose, er solle irgendeine (beliebige) Handlung ausführen, die für seine Gesundheit zuträglich sei. Sofort steht er auf, geht zu seiner Schachtel mit Katéchu, um sich einiges herauszunehmen. Einem andern Hypnotischen sage ich, während wir abends im Zimmer zusammensitzen, er solle eine recht thörichte Handlung nach dem Erwachen ausführen. Er erwacht und pustet die Lampe aus."

Aber man will festgestellt haben, dass während der Hypnose zuweilen eine Steigerung der Verstandesthätigkeiten eintritt.

So erzählt Prof. Obersteiner [2]): „Es ist beobachtet worden, dass schwierige geistige Operationen, z. B. Lösung einer complicirten mathematischen Aufgabe, in der Hypnose rascher und besser ausgeführt wurden, als im wachen Zustande." Und wie Prof. Finlay versichert [3]), liegen Berichte vor, nach denen hypnotisirte Personen „in ihrem wundersamen Schlafe Verse von beachtenswerther Schönheit schrieben oder geometrische Probleme lösten, für die sie im wachen Zustande keinen Schlüssel fanden."

44. Jedenfalls ist es ausgemacht, dass sich die Vernunft eines Hypnotisirten durch Suggestion auf die manchfachste Weise in die Irre führen lässt.

„Ich kann", so versichert Prof. Forel [4]), „einem Hypnotisirten jeden beliebigen Gedanken, alle beliebige Einfälle eingeben. Ich kann ihm vor allem jede Ueberzeugung geben, z. B. diejenige, dass er den Wein nicht mehr möge, dass er diesem oder jenem Verein beitreten solle, dass er das oder jenes mag, das er früher nicht gethan."

In allen derartigen Fällen tritt mehr oder minder eine Bewusstseinsstörung, von welcher schon früher die Rede war, zu tage; ohne eine solche wären sie ja gar nicht möglich. Am vollkommensten ist aber die Störung des Selbstbewusstseins, wenn ein Hypnotisirter infolge einer Suggestion sich und seine Person für was anderes hält, als er thatsächlich ist. Diese Wirkung der Suggestion ist die sogen. Transformation oder Transmutation d. i. die Verwandlung oder Veränderung der Persönlichkeit.

„Der Operateur", schreibt Prof. Finlay [5]), „kann seinen Patienten jeden beliebigen Charakter, jede Rolle annehmen lassen. Sagt er zum Schlafenden, er

[1]) A. a. O. S. 141. — [2]) A. a. O. S. 18. Vgl. Wundt S. 96. — [3]) A. a. O. S. 18 f. Vgl. ebend. S. 50 f. — [4]) A. a. O. S. 57. — [5]) A. a. O. S. 19. Vgl. Schultze S. 15.

sei ein Kind, so fängt er zu spielen an, wie Kinder spielen, — er sei ein Mädchen, so beginnt er zu nähen, — er sei ein Priester, so verrichtet er einige priesterliche Functionen, — er sei ein alter Mann, so verlangt er nach einem Stock zur Stütze seines Ganges, — er sei ein General, so richtet er sich auf und gibt Commandos, — er sei ein Hund, so kommt er auf allen Vieren herangekrochen und bellt!"

Wie man aus diesen Worten ersieht, kann die Verwandlung der Persönlichkeit auf zweifache Weise bei einem Hypnotisirten vor sich gehen, entweder so, dass er durch Suggestion mit seiner Persönlichkeit nur in den Zustand eines früheren oder späteren Alters seines eigenen Lebens, oder aber in eine andere Persönlichkeit bezw. in ein ganz anderes Lebewesen umgewandelt wird. Einige eclatante Beispiele von ersterer Art der Verwandlung sind folgende:

„Hier ist", so erzählt Dr. Moll[1]), „ein Mann, der im französischen Kriege bei St. Privat gekämpft hat. Ich mache den 41jährigen Herrn durch Suggestion 19 Jahre jünger und versetze ihn in die Schlacht. Sofort richtet er sich auf, ertheilt militärische Commandos, befiehlt den Geschützmannschaften, Feuer zu geben. Auf meine Frage, ob er einen Dr. Moll kenne, antwortet er: »Nein, mein Arzt heisst D., ich kenne Dr. Moll nicht.« Alle Ereignisse, die nach jenem Tage vorgefallen, sind ihm jetzt durchaus unbekannt; von seinem Rheumatismus, dessentwegen er in meiner Behandlung ist, hat er keine Ahnung; er erklärt sich für ganz gesund. Auf meine Frage, wer ich sei, erhalte ich nur die Antwort, er wisse es nicht. Interessant ist es, dass er auf keine Weise zum Zurückgehen zu bewegen war; ich versuchte es, ihn nur einige Schritte zurücktreten zu lassen, bekomme aber die Antwort: »Ohne Commando gehe ich nicht einen Schritt zurück.« Ich lasse durch Suggestion den Feind immer näher kommen, zum Zurückgehen ist aber der Herr durch nichts zu bewegen. Sobald ich immer mehr und mehr ihn auf mich hinweise, ihm sage, er müsse wissen, wer ich sei, da ist plötzlich die ganze Situation verändert. Er erkennt mich, findet sich in seinem richtigen Alter, hat aber von dem, was eben vorgefallen ist, keine Ahnung." — „Eine Dame von 34 Jahren verlangt, von mir in das Alter von acht Jahren zurückversetzt", fährt Dr. Moll weiter, „ihre Puppe, spricht dabei mit kindlicher Stimme, weint, als sie glaubt, dass ich ihr die Puppe wegnehmen will, und ruft nach der Mama."

Und Prof. Krafft berichtet über seine Versuchsperson[2]): „Sie wird in ein 7jähriges Schulmädchen verwandelt, muss Prüfung ablegen. Sie schreibt *dictando* ihren Namen: ich heisse ilma (die Schriftzüge sind dabei angegeben) schülerhaft, mühsam, langsam, unorthographisch. Man suggerirt ihr, sie sei jetzt erwachsen, solle zu gunsten ihres früheren Arztes in Pest testiren. Sie schreibt *dictando* ein legales Testament. Man dictirt ihr neuerlich ihren Namen. Sie schreibt nun (mit ganz anderen Schriftzügen, welche ebenfalls angegeben sind, und orthographisch exact): Ich heisse Ilma Schandor. Sie schreibt leicht und fliessend, was man will, u. a. einen Schuldschein über 500 fl."

[1]) A. a. O. S. 103 f. Vgl. Finlay S. 19. — [2]) A. a. O. S. 26 f. Vgl. ebend. S. 30 f., 66 f. u. 84.

Merkwürdige Beispiele sodann von suggerirter Verwandlung einer hypnotisirten Person in eine ganz andere sind folgende:

Dr. Moll erzählt[1]): „Ein Herr *X.*, dem ich sage, er sei der Dr. Moll und ich sei *X.*, bittet mich, Platz zu nehmen, damit er mich hypnotisiren könne. Er hypnotisirt mich auch resp. macht die nöthigen Manipulationen genau so, wie ich stets bei ihm, und vergisst nicht, mir einige angenehme Suggestionen zu geben."

Professor Krafft erzählt in seinem Berichte über eine Reihe von Versuchen an seiner Versuchsperson[2]): „Nun suggerirt ihr der Vortragende, sie sei gar kein Mädchen, sondern ein Mann, sei zu den Soldaten gekommen und müsse exerciren. Patientin richtet und streckt sich wie ein Soldat, bedient sich eines dargereichten Regenschirmes als Gewehr, markirt Wache stehen, präsentirt auf den Ruf: »Ein Officier«, schlägt an und schiesst auf den Ruf: »Der Feind, der Feind«, trinkt ein Glas Wasser in langen Zügen bis auf den Grund als Ungarwein aus, raucht ein Zahnbürstel als Cigarre usw."

Prof. Bernheim schreibt von einer 40jährigen Frau[3]): „Heute hypnotisirte ich sie zum zweiten Male; ich sage ihr blos, dass sie schlafen wird, ohne sie nur anzusehen oder zu berühren. Sie schläft augenblicklich ein. . . . Ich sage ihr: »Jetzt sind Sie ein junger Mann, ein Geck, ein Taugenichts«. Sofort ändert sie ihr Wesen, nimmt das Benehmen eines jungen Mannes an, sie macht eine Bewegung, als ob sie sich eine Cigarrette anzünden würde, wiegt sich im Gehen, begegnet einem jungen Mädchen und sagt ihm scherzhaft-prahlerisch Schmeicheleien, und das alles vollbringt sie mit vollkommener Natürlichkeit."

Und dem sei schliesslich von Dr. Moll noch hinzugefügt[4]): „Auch in Thiere kann man auf diese Weise Hypnotische verwandeln; als Hunde bellen sie[5]), als Frösche quacken sie. Selbst in todte Gegenstände kann man sie durch Suggestion umformen, in Oefen, Stühle, Tische. Als Stuhl nimmt *X.* eine kauernde Stellung ein, indem er sich auf beiden Beinen hält; auf die Bemerkung, dass ein Stuhlbein zerbrochen sei, senkt *X.* das eine Knie zu Boden und hält sich nur auf einem Bein. Als Teppich legt *X.* sich bewegungslos auf die Erde. Man kann noch weiter gehen mit derartigen Suggestionsversuchen. Sie sind von Glas", sage ich einem Hypnotischen; er bleibt ganz ruhig stehen. Einem andern sage ich, er sei aus Marmor; sofort bleibt er starr stehen und kann auch passiv nicht bewegt werden. Sobald er jedoch glaubt, aus Wachs zu sein, lässt er sich formen und alle möglichen Stellungen geben."

45. Was sodann den Willen mit seiner Bethätigung betrifft, so behaupten manche und, wie es scheint, mit Recht, dass dieselbe in der Hypnose durch Suggestion gesteigert, unter Umständen sogar bedeutend gesteigert werden könne. Zu ihnen gehören vornehmlich diejenigen, welche durch den Hinweis auf die bereits erzielten Erfolge Propaganda dafür zu machen suchen, dass der Hypnotismus unter die Zahl der moralischen Erziehungs- und Besserungsmittel aufgenommen werde.

[1]) A. a. O. S. 104. Vgl. ebend. 105 u. 157. — [2]) A. a. O. S. 31. — [3]) A. a. O. S. 82. — [4]) A. a. O. S. 105. — [5]) Vgl. oben S. 382; Ziegler S. 28.

Zu dem Zwecke erzählt z. B. Edgar Bérillon, ein Arzt zu Paris, im Jahrg. 1889 seiner *Revue de l'hypnotisme* [1]): „Man hatte in die Klinik des Dr. Liébeault ein Kind gebracht, das an nervösen Affectionen litt, aber sich nicht hypnotisiren lassen wollte. Da erbot sich ein Bruder des Kranken, ein kleines, kräftiges und gesundes Kerlchen, freiwillig sich hypnotisiren zu lassen, um zu zeigen, dass er keine Furcht habe. Während er schlief, erzählte die Mutter dem Arzte, dass ihr Sohn immer der letzte in der Klasse sei, weil er sich hartnäckig weigerte, zu arbeiten. Man benutzte nun den Schlaf, ihm zu suggeriren, dass er mehr Fleiss auf seine Studien verwenden und mit Eifer arbeiten solle. Der Erfolg war ein vollständiger; innerhalb sechs Wochen ward er ein Muster von Fleiss und Ausdauer und wurde zweimal der Erste in seiner Klasse." Und noch viele andere Unarten und üble Angewohnheiten bei Kindern will Bérillon durch hypnotische Suggestion mit Erfolg bekämpft haben. Die nämlichen Erfolge bei Kindern haben auch andere, wie sie wenigstens versichern, durch hypnotische Behandlung derselben erzielt, z. B. Prof. Wetterstrand.

Ja, sie behaupten, dass sie diese Behandlung bei Erwachsenen sogar zur Bekämpfung des chronischen Alkoholismus, Morphinismus, Chloralismus und Nicotinismus zu wiederholten Malen mit glücklichem Erfolg angewendet hätten.[2]) Freilich scheint es, als ob keine der angeblichen Heilungen stand gehalten habe.

So bemerkt z. B. Ziegler [3]), was die moralische Besserung der Kinder durch hypnotische Behandlung betrifft: „Da wäre ja die Frage der Erziehung verwahrloster Kinder mit einem Schlage gelöst! Hypnotisirt und durch Eingebung beeinflusst, bis sie sich bessern, oder — verrückt werden. Diese Kehrseite scheint jenen Herren gar keine Scrupel zu machen. Uebrigens war jener faule Bursche schlauer, als seine Erzieher; denn als er merkte, woher der Wind wehte, widersetzte er sich standhaft jeder weiteren Hypnotisirung und bewahrte so sein Nervensystem vor grösseren Schädigungen."

Und betreffs der hypnotischen Heilung mancher Alkoholisten und ähnlicher Kranken schreibt Prof. Schultze [4]): „Es ist besonders wieder Professor Forel, welcher behauptet, eine Anzahl solcher Kranken geheilt zu haben. Indessen ist der Zeitraum, während dessen Forel überhaupt den Hypnotismus zu Heilzwecken angewendet hat, noch keineswegs ein hinreichend langer, um beurtheilen zu können, ob seine Trinker nicht doch wieder rückfällig geworden sind, wie das leider gewöhnlich auch bei der Anwendung der verschiedensten sonstigen Entwöhnungscuren der Fall ist. Zufällig weiss ich ausserdem persönlich, dass in Wirklichkeit ein Theil der Forel'schen Kranken bereits wieder in dieselbe Gewohnheit zurückgesunken ist."

Allein zugegeben, dass die Anwendung des Hypnotismus und der damit verbundenen Suggestion zur moralischen Bekämpfung gewisser Fehler und Krankheiten keine dauernden Erfolge aufzuweisen hatte,

[1]) Siehe Ziegler S. 57. — [2]) Vgl. Bernheim S. 157; Moll S. 278 ff., Forel S. 57, 93 ff., 124 u. 126; Preyer S. 88 f.; Wetterstrand S. 58 ff. u. 107 f.; Obersteiner S. 46 f. u. 50 f. — [3]) A. a. O. S. 58. — [4]) A. a. O. S. 28.

und dass mit den zustande gebrachten Heilungen auch Nachtheile, zuweilen sogar sehr grosse, verbunden waren, so beweisen die erzielten Heilerfolge doch soviel zur genüge, dass der Mensch im Zustande der Hypnose durch Suggestion zu grösserer Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung gebracht, seine Willenskraft also für eine längere oder kürzere Zeit gestärkt werden kann[1]), und darauf kommt es ja an jetziger Stelle ganz allein an.

46. Ebenso wie es nun einerseits anzugehen scheint, die Thätigkeit des Willens in der Hypnose durch Suggestion, wenigstens für eine Zeit lang, zu stärken und zu steigern, so scheint es auf der anderen Seite möglich zu sein, sie während der Hypnose durch Suggestion vollständig zu sistiren. Dr. Moll freilich, der Hauptvertreter der gegentheiligen Ansicht, erklärt[2]): „Es ist ein grosser Irrthum, zu glauben, dass der Hypnotisirte ein willenloser Automat sei, den der Experimentator nur in Bewegung zu setzen brauche. Im Gegentheil: der eigene Wille der Person äussert sich in mannigfaltigster Weise . . . er ist zwar stets herabgesetzt, andererseits aber nicht ausgeschaltet!" Zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht beruft er sich auf die Thatsache, dass der Hypnotische jeder Suggestion, welche ihm aus irgend einem Grunde nicht behagte, stets einen Widerstand entgegensetze, und zwar einen um so grösseren Widerstand, je mehr die suggerirte Handlung seinem Charakter, oder seinem sittlichen Gefühl, oder seinen bisherigen Anschauungen und Gewohnheiten widerspreche. Nun ist aber diese Thatsache nur bis zu einem gewissen Punkte durch die Erfahrung beglaubigt, bis zu dem Punkte nämlich, wo ein gewandter Hypnotiseur sich daran gibt, den entgegengesetzten Widerstand des Hypnotisirten zu brechen; von da an bezeugt die Beobachtung und Erfahrung das contradictorische Gegentheil der besagten Thatsache. Dr. Moll muss selbst einräumen[3]), dass der Hypnotiseur, wenn er es geschickt anlege, imstande sei, schliesslich jeden Widerstand eines Hypnotisirten zu überwinden; ja er gibt sogar verschiedene Mittel an, bei deren Anwendung es nicht blos anderen, sondern sogar ihm selbst schliesslich gelungen sei, die Ueberwindung eines solchen Widerstandes zu bewerkstelligen, nämlich entweder öftere Wiederholung derselben Suggestion, oder aufeinanderfolgende Suggerirung der einzelnen Bewegungen, aus denen das Ganze

[1]) Vgl. Forel S. 57. — [2]) A. a. O. S. 135 f. Vgl. Forel S. 58. — [3]) A. a. O. S. 124, 128, 136 ff. Vgl. Forel S. 63; Ziegler S. 35.

einer eingegebenen Handlung besteht, oder Anlehnung einer Suggestion an eine sich wiederholende äussere Wahrnehmung, durch welche die Suggestion immer wieder in Erinnerung gebracht und verstärkt wird, oder Suggerirung einer falschen Prämisse, auf Grund deren eine eingegebene Handlung leichter vollzogen wird. Unter sothanen Umständen unterliegt es daher gar keinem Zweifel, dass wenigstens die freie Willensthätigkeit in der Hypnose ganz aufgehoben werden kann, wie dies denn auch die meisten lehren.[1]) Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, dass die ganze Bethätigung des Willens während der Hypnose inhibirt werden kann; im Gegentheil, die spontane Bethätigung derselben dauert auch im hypnotischen Zustande immer fort, und sie kann fortdauern, weil in diesem Zustande ja auch das Bewusstsein, die Vorbedingung für die Willensbethätigung, nicht unterbrochen wird. Was also ein Mensch im Wachzustande mit freiem Willen gethan, kann er auch im nachfolgenden Zustande der Hypnose verrichten, nur thut er es dann nicht mehr mit Freiheit, sondern spontan und instinctiv, gewissermaassen mit Nothwendigkeit, so dass seine früheren freien Handlungen den Charakter von gewöhnlichen Triebhandlungen annehmen, wie man sie etwa bei einem Kinde beobachtet, das noch nicht zum Selbstbewusstsein erwacht ist. Der Hypnotisirte thut jedoch nur dasjenige, was ihm eingegeben oder befohlen wird, und zwar entweder von demjenigen, welcher ihn in Hypnose versetzte, oder von demjenigen, dem er während seiner Hypnose von dem Hypnotiseur förmlich und ausdrücklich überwiesen wurde. Ihnen gehorcht aber der Hypnotische auch in allem, namentlich ersterem.[2]) Diesem ist er, wie man sagt, mehr oder weniger auf Gnade und Ungnade überliefert, in seiner Hand ist er eine willenlose Puppe, ein willenloses Werkzeug, ein Spielball geworden.[3]) Diese merkwürdige Beziehung zwischen Hypnotisirtem und Hypnotiseur, derzufolge ersterer nur auf die Eingebungen und Befehle des letzteren oder seines Stellvertreters reagirt, nennt man Rapport.[4]) Im übrigen soll nicht verschwiegen werden, dass Prof. Bernheim[5]) und andere Hypnotisten den ausschliesslichen Rapport zwischen Hypnotiseur und Hypnotisirtem nicht immer beobachtet haben wollen.

[1]) Vgl. Forel S. 35; Preyer S. 88; Obersteiner S. 16; Stimmen I. S. 536; Finlay S. 21; Wundt 67 f. u. 102. [2]) Vgl. Moll S. 83, 105 u. 132; Krafft S. 28, 35 u. 82; Wundt S. 67. [3]) Vgl. Moll S. 130; Forel S. 35, 49, 142, 145 u. 149; Krafft S. 81 f. u. 92; Wundt S. 130. [4]) Vgl. Moll S. 131 f. u. 189; Preyer S. 80; Wundt S. 62. [5]) A. a. O. S. 66. Vgl. Forel S. 58; Stimmen II. S. 27.

47. Die Triebhandlungen, welche man bei Hypnotisirten durch Suggestion erzielt, werden auch Zwangs- oder Befehlshandlungen genannt. Sie sind von zweierlei Art, theils intra- theils posthypnotisch, je nachdem sie während der Hypnose, in der sie eingegeben worden, oder nach Aufhebung derselben, wenigstens ihrer Ganzheit nach, verrichtet werden. Die posthypnotischen Befehlshandlungen, welche zu den merkwürdigsten Erscheinungen des Hypnotismus gehören, heissen auch, wie schon früher gesagt wurde, Termineingebungen, weil nämlich ihre Ausführung für den Eintritt eines bestimmten Zeit-Termins eingegeben wird; und wenn der Termin auf eine verhältnissmässig lange Zeit nach aufgehobener Hypnose verlegt wird, so nennt man die Suggestion der eingegebenen Handlung wie auch die eingegebene Handlung selbst Suggestion auf lange Sicht oder auf längere Verfallszeit. Die Grösse des Zeitraumes zwischen der Eingebung und der Ausführung einer Handlung hängt von verschiedenen Umständen ab; in erster Linie von der Suggestibilität der Versuchsperson, sodann zweitens von der Art und Weise, wie der Hypnotiseur bei seinen Suggestionen operirt und die rechtzeitige Erinnerung an dieselben durch geschickte Benützung der Ideenassociations-Gesetze und ihres spontanen Waltens auf Seite der Versuchsperson zu wecken weiss. Thatsächlich hat der besagte Zeitraum schon viele Tage, Wochen, Monate, ja schon ein ganzes Jahr gedauert.[1])

48. Intrahypnotische Befehlshandlungen sind z. B. folgende:

„Es soll jemand", so erzählt Dr. Moll[2]), „zu dem Diebstahl einer Uhr veranlasst werden; er weigert sich. Als ihm aber dargestellt wird, dass es seine eigene Uhr sei, die er sich nur wiedernehmen solle, führt er den Befehl sofort aus. Oder man sagt, dass die Gesetze geändert seien, dass dies nicht mehr strafbar sei usw."

Und Prof. Forel berichtet[3]): „Bei einer ihrem Abstinenzgelübde untreu gewordenen Alkoholistin habe ich durch Suggestion und ohne ihr im Wachzustande ein Wort zu sagen, tiefe Gewissensbisse, Reue, offenes (spontanes) Geständniss an den Präsidenten des Mässigkeitsvereins und Erneuerung ihres Abstinenzgelübdes erzielt. Der Erfolg war ganz eclatant und schloss sich unmittelbar an einmalige Hypnose, während vorher von alledem nichts zu merken war."

Beispiele posthypnotischer Befehlshandlungen sodann sind folgende:

„Hier ist ein College von mir, ein Arzt," schreibt Dr. Moll[4]), „derselbe befindet sich in Hypnose. Ich suggerire ihm mit Erfolg zahlreiche Bewegungs-

[1]) Vgl. Moll S. 125; Forel S. 69 ff.; Finlay S. 23; Stimmen I. S. 538; Ziegler S. 31 f. — [2]) A. a. O. S. 138. [3]) A. a. O. S. 57. [4]) A. a. O. S. 126. Vgl. ebend. S. 113.

störungen; Sinnestäuschungen gelingen nicht. Ich erkläre ihm, dass er nach dem Erwachen, so oft ich meine Hand auf seine Stirne lege, seinen Namen nicht würde sprechen können, und dass er statt seines Namens immer den meinigen nennen würde. Meine Eingebung realisirt sich durchaus. Aus der Hypnose erwacht, gibt der Herr, so oft ich meine Hand auf seine Stirne lege, an, er heisse Moll, er weiss auch seinen richtigen Namen, kann ihn aber nicht sprechen. Er erinnert sich ganz genau meines diesbezüglichen Befehles, er glaubt auch an keine übernatürlichen Kräfte, er weiss, dass es sich nur um einen psychischen Effect handelt, dem er sich nicht entziehen kann."

An einer anderen Stelle schreibt derselbe [1]): „Ich sage einem Hypnotisirten: »Wenn Sie heute über acht Tage zu mir kommen werden, werden Sie nach dem Eintritt in mein Zimmer nicht sprechen können.« Er kommt nach einer Woche zu mir, tritt ein, ist vollkommen wach; ich frage ihn nach seinem Namen, er kann aber weder diesen noch sonst etwas anderes sprechen."

Und wiederum berichtet Dr. Moll [2]): „Hier ist ein 30jähriger Mann *X.* in Hypnose. Ich sage ihm: »Nach dem Erwachen werden Sie, sobald ich mein rechtes Knie über das linke lege, das Tintenfass vom Tisch auf den Stuhl stellen.« Der Betreffende erwacht auf meinen Befehl; ich unterhalte mich mit ihm. Nach einiger Zeit lege ich ein Knie über das andere, der Herr sieht sofort starr nach dem Tintenfass und antwortet nur schwer auf meine Fragen. Er geht an den Tisch heran, nimmt das Tintenfass und stellt es auf den Stuhl."

Prof. Forel erzählt diesen Fall [3]): „Ich sage einem Hypnotisirten: »Morgen um 12 Uhr, während Sie zum Essen gehen, wird Ihnen plötzlich der Gedanke kommen, dass Sie mir noch schnell schreiben wollen, wie es Ihnen geht. Sie werden nach Ihrem Zimmer zurückkehren und mir noch schnell schreiben, werden dann kalte Füsse bekommen und Ihre Pantoffeln anziehen.« Der Hypnotisirte hat nach dem Erwachen und bis am andern Tag um 12 Uhr keine Ahnung von der ganzen Sache. Im Moment, wo er zum Essen geht, taucht der suggerirte Gedanke in seinem Bewusstsein auf, und die Suggestion wird pünktlich ausgeführt."

Endlich werden noch folgende Beispiele erzählt, die Professor Liégeois in Nanzig geliefert hat [4]): „Einem jungen Manne gab er in der Hypnose ein weisses Pulver mit dem Bemerken, es sei Arsenik, und trug ihm auf, bei seinem Nachhausekommen es in einem Glase Wasser aufzulösen und dies seiner (vorher unterrichteten) Tante zu trinken zu geben. Und noch am Abende desselben Tages erhielt Liégeois von der Dame das Schreiben: »Mme. M. hat die Ehre, Herrn Liégeois zu benachrichtigen, dass das Experiment vollständig gelungen ist.« Der Neffe hatte ihr das vermeintliche Gift wirklich gereicht. — In ähnlicher Weise veranlasste Liégeois eine junge Dame in der Hypnose, eine Pistole, von der sie durchaus nicht wusste, dass sie nicht geladen war, auf ihre eigene Mutter abzufeuern und dann selbst sich bei dem Untersuchungsrichter anzuzeigen, dass sie ihre beste Freundin ermordet habe, was sie auch beides that."

49. Aber nicht blos, dass Hypnotisirte durch entsprechende Suggestionen dazu gebracht werden können, hypnotisch oder posthypnotisch

[1]) A. a. O. S. 110. — [2]) A. a. O. S. 113. — [3]) A. a. O. S. 69. Vgl. ebend. S. 63. — [4]) Vgl. Moll S. 285; Ziegler S. 33.

Befehlshandlungen auszuführen, man kann ihnen durch eine neue Suggestion auch die Meinung, ja die Ueberzeugung beibringen, dass sie eine Befehlshandlung aus selbsteigenem Antrieb und aus ganz freien Stücken verrichtet haben.[1])

„Der beste Beweis, dass die Somnambulen (Hypnotischen) die Handlungen, die sie posthypnotisch begehen, für frei von ihnen gewollt halten", bemerkt Prof. Forel[2]), „liegt in der Art, wie sie sich darüber schämen, geniren und dieselben oft zu vertuschen suchen. Eine ethisch ziemlich schwach entwickelte Hypnotisirte liess ich posthypnotisch ein auf dem Tisch liegendes Messer stehlen. Als sie aus dem Zimmer war, ging sie recht verlegen zu meiner Köchin und sagte ihr, sie habe aus Versehen dieses Messer, sie wisse nicht wie, mitgenommen, und bat sie, dasselbe, ohne mir etwas zu sagen, ›weil sie sich genire‹, wieder an seinen Platz zu legen."

Ein anderer sehr ausführlicher und drastischer Bericht der Art betrifft einen Versuch, den Gilles de la Tourette, Neurologe und Assistent an der Salpêtrière zu Paris in dem Laboratorium Charcot's anstellte; er lautet also[3]): „W., eine hysterische Patientin, die sehr leicht hypnotisirt wird, ist in den somnambulen Zustand versetzt. Wir beginnen eine Unterhaltung: ‚Wenn Sie erwachen . . .' — »Aber ich schlafe ja nicht.« — ‚Ich weiss das; aber das ist nicht die Frage. Nehmen wir an, Sie schlafen. Wenn Sie erwachen, so müssen Sie Herrn G. vergiften!' — »Stille, man hört sie.« — ‚Keine Furcht, wir sind ganz allein! Diese einfache Behauptung war genug, um zu verhindern, dass sie irgend einen der Umstehenden hörte oder sah. »Aber warum nöthigen Sie mich, Herrn G. zu vergiften. Er hat mir ja nichts zu leid gethan; er ist ein guter junger Mann.« — ‚Ich will ihn vergiftet sehen!' — »Ich aber will ihn nicht vergiften. Ich bin doch keine Verbrecherin.« Um den Weg zur Erfüllung meiner Suggestion zu ebnen, sagte ich zu ihr: ‚Sie wissen, dass er die Ursache der Kälte Ihrer Freundin, Madame R., gegen Sie ist!' — »Was Sie sagen!« — ‚Ich versichere Sie, das ist eine Thatsache! Ihr Wille wird schwächer und schwächer, und zuletzt erklärt sie sich bereit, meinen Befehl auszuführen. »Ich habe kein Gift«, bemerkte sie. »Soll ich ihm einen Dolchstich beibringen oder ihn erschiessen?« — ‚Eine Pistole möchte zu viel Lärm machen. Hier ist ein Glas (ich schütte Bier hinein und mische ihm Gift bei). Es kommt nun darauf an, dass Sie es Herrn G. zu trinken geben, wenn Sie erwachen. Was sich immer ereignet, Sie werden sich nicht mehr erinnern, dass ich es war, der Sie verleitet, Herrn G. zu vergiften, nicht einmal dann, wenn Sie wieder in Schlaf versetzt sind, um darüber befragt zu werden!' — »Gut, mein Herr.« Ich weckte sie auf, und dann fiel folgende Scene vor. Sieben der unsrigen waren da im Laboratorium zugegen, alle gute Bekannte der W. Sobald sie erwachte, ging sie von einem zum andern und wechselte mit jedem ein Wort der Unterhaltung. Nichts in ihrer Erscheinung liess vermuthen, was sie beabsichtigte. Mit der gleichgiltigsten Miene näherte sie sich Herrn G. »Es ist«, bemerkte sie, »hier sehr warm. Sind Sie nicht durstig? Ich selbst sterbe vor Durst. Herr L., haben Sie nicht eine

[1]) Vgl. Moll S. 286; Forel S. 71; Stimmen I. S. 538. — [2]) A. a. O. S. 151. — [3]) Siehe Finlay S. 21 ff.

oder zwei Flaschen Bier? Können Sie uns nicht etwas geben?‹ — ‚Ganz unnöthig, mein Fräulein', erwiderte G., ‚ich versichere Ihnen, ich bin nicht durstig' — »O, Sie können das auf keine Weise ausschlagen. Herr L. bot uns eben Bier an. Da ist ein Glas, welches noch voll ist (und sie ergreift das Glas, welches wir als vergiftet bezeichnet hatten); nehmen Sie es von mir an.« — ‚Danke Ihnen, Fräulein, ich bin nicht durstig' — »Vielleicht fürchten Sie, dass es mit dem Bier nicht ganz richtig sei? Sehen Sie, ich werde selbst etwas davon trinken.« Sie setzte das Glas an ihre Lippen, hütete sich aber, einen Tropfen zu schlucken. G. nahm das Glas und trank dessen Inhalt langsam aus, seine Augen fest auf W. gerichtet. Ihr Gesicht wurde ganz blass. Zuletzt fiel G. wie todt auf den Boden. »Das hat gewirkt«, sagte sie in kaum vernehmbarem Tone. Eine vorgebliche gerichtliche Untersuchung wurde gehalten. W. wurde vor einen Herrn gebracht, den sie für eine Gerichtsperson hielt. Aber man konnte aus ihr nichts herausbringen, weder ein Zugeständniss der Mitwissenschaft um das Verbrechen, noch eine Angabe der Person, die es eingeredet'

(Fortsetzung folgt.)

Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus.

Von Prof. Dr. Joh. Uebinger in Posen.

(Fortsetzung.)[1])

III.

Die Ergänzungen.

Ebenso wie die vorige, wird auch die jetzige Nummer eine Anzahl Schriften vereinigen, welche zeitlich und sachlich in ziemlich naher Beziehung stehen. Den Reigen eröffnet aber dieses Mal die Hauptschrift

1. De mathematicis complementis.

Den Anstoss zu „den mathematischen Ergänzungen" gab kein Geringerer als der Freund auf dem päpstlichen Throne, Nikolaus V. † 1455. Dieser hohe Gönner der Wissenschaften nämlich sorgte, wie ihm „die Ergänzungen" nachrühmen[2]), auf's hochherzigste dafür, dass die Schriften sowohl der Griechen wie der Lateiner, welche man auftreiben konnte, zur allgemeinen Kenntniss gelangten; so entgingen ihm auch die geometrischen Schriften, welche die Vorfahren allerdings in hohen Ehren hielten, nicht.[3]) Beispielsweise liess er durch Johannes von Cremona die Werke des Archimedes übersetzen[4]) und etwa Mitte 1453 an seinen Freund in Tyrol schicken.[5]) Auf diesen aber machten dieselben einen gewaltigen Eindruck und erschienen ihm so wunderbar, dass er trotz des Oberhirtenamtes nicht umhin konnte, mit grossem

[1]) Vgl. 8. Bd. S. 301 ff. u. 403 ff., 9. Bd. S. 54 ff. — [2]) Das Gleiche thut Philelphus in einem Brief an den Papst Calixtus III. bei Raynald, Ann. 1455 n. 15. — [3]) Vgl.: „... ita ut etiam geometrica non neglexeris, quae sane omni honore digna a maioribus nostris habita fuerunt", De math. compl. fol. 59a. — [4]) Regiomontanus, Oratio introductoria in omnes scientias mathematicas, bei Cantor II, 238. — [5]) Vgl.: „Tradidisti enim mihi proximis diebus magni Archimedis geometrica graece tibi praesentata et tuo studio in latinum conversa", De math. compl. l. c. Die obige Deutung der unbestimmten Zeitangabe „proximis diebus" hier wird später ihre Rechtfertigung erhalten.

Fleisse dabei zu verweilen.[1]) Hieraus ergab sich, dass er auf Grund seines eifrigen Studiums jenen eine Ergänzung hinzufügte.[2])

Diese Ergänzung beschloss er Sr. Heiligkeit zu widmen.[3]) Einzig den Papst nämlich hält er für die geeignete Persönlichkeit, dass durch sie Dinge, welche dem Menschengeschlechte bisheran unbekannt geblieben sind, nunmehr allen offenbar werden.[4]) Nicht nur die Kenntnisse, welche sich stets auf die gesuchte Quadratur des Kreises zu beziehen pflegten, sondern auch solche, welche trotz aller Vollendung der Mathematik eine Ergänzung derselben liefern, dürften sich daraus nach der Ueberzeugung ihres Autors ergeben.[5])

Die viel verheissende Ergänzung beginnt ganz ähnlich wie die schon besprochenen Schriften mit einem Rückblick auf die Leistungen der Vorgänger, findet ebenso wie die Abhandlung „über die Kreisquadratur", dass die Spirale des Archimedes dieses Problem ungelöst lasse[6]), empfiehlt darum gleich den „geometrischen Verwandlungen" behufs Beseitigung der obwaltenden Schwierigkeit das Zusammentreffen der Gegensätze, ein Auskunftsmittel, dessen Tragweite, wie sich gezeigt habe, in anderen Wissenschaften sehr gross sei, und erklärt, dass man mit Leichtigkeit einen praktischen Einblick in die Sachlage erlangen könne.[7])

Der in Aussicht gestellte praktische Einblick aber fusst, inductiv vom gleichseitigen Dreieck zum regulären Viereck fortschreitend, auf dem bereits hinlänglich bekannten Satze, wonach sich bei allen regulären Vielecken an dem Ueberschusse der ersten Linie

---

[1]) „. . . . quae mihi tam admiranda visa sunt, ut cura ipsa non nisi magna cum diligentia versari potuerim", l. c. Die Deutung der „cura" auf das Oberhirtenamt des Bischofs von Brixen liegt an sich nahe und erhält durch ungedruckte Briefe aus jener Zeit eine thatsächliche Bestätigung. Anderwärts hat man den etwas seltsamen Ablativus absolutus gar nicht übertragen; durch solche Weglassung geht augenscheinlich die Pointe des Gedankens völlig verloren. Möglicherweise freilich könnte an der Stelle des „cura ipsa" ursprünglich ein sehr leicht verständliches „circa ipsa" gestanden haben. — [2]) „Ex quo effectum est, ut meo studio et labore complementum aliquod illis addiderim", l. c. — [3]) „. . . quod tuae sanctitati offerre decrevi", l. c. — [4]) „Solum enim te dignum scio, ut, quae a saeculo incognita remanserunt, per te cunctis patefiant", l. c. — [5]) „Et non tantum scibilia, quae semper circa quaesitam circuli quadraturam versari consueverunt, sed et quae in omni mathematica perfectione praestant complementum, ex his ipsis meo iudicio perfecte consequi possint", l. c. — [6]) Vgl.: „Remanet igitur ex iis quae Archimedes reliquit haec ars adhuc penitus incognita", l. c., fol. 59a. — [7]) „Et visum est mihi quod . . . facile possit huius scientia pariter et praxis modo qui sequitur adipisci", l. c.

eines jeden über die erste des Dreieckes gleichen Umfanges der Ueberschuss des Inhaltes eines Vieleckes über den des Dreieckes erkennen lasse.[1]) Unter der ersten Linie sei jedesmal der Radius des dem betreffenden Vielecke einbeschriebenen und unter der zweiten Linie dementsprechend der Radius des umbeschriebenen Kreises zu verstehen. Je kleiner nun der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Linie, desto grösser sei der Ueberschuss der ersten Linie des Vieleckes über die erste des Dreieckes. Weil in einem Kreise die erste und die zweite gar zusammenfallen, so ist der Ueberschuss des Halbmessers eines Kreises gleichen Umfanges über die erste Linie des Dreieckes am grössten, und daher auch der Inhalt jenes Kreises gegen den des Dreieckes am grössten. Wenn demnach das Dreieck, wo die erste und die zweite Linie am meisten verschieden sind, den geringsten Inhalt, und der Kreis, wo beide Linien zusammentreffen, den grössten Inhalt aufweist, so wird es offenbar in den mittleren Vielecken verhältnissmässig ebenso der Fall sein.[2]) Gesetzt daher, der Ueberschuss des Kreisinhaltes über den des Dreieckes verhalte sich wie der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Linie im Dreiecke, so wird sich der Ueberschuss des Kreisinhaltes über den des Viereckes wie der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Linie im Vierecke verhalten und so fort.[3]) Darnach lässt sich mit Leichtigkeit, ist der Ueberschuss der ersten Linie in irgend einem Vielecke über die erste des Dreieckes, ferner der Unterschied zwischen den Unterschieden der ersten und zweiten jenes inhaltreicheren und der ersten und zweiten Linie des Dreieckes gegeben, der Halbmesser des Kreises gleichen Umfanges ermitteln.[4]) Kennt man aber diesen, so liegt die Quadratur des Kreises klar vor unseren Augen.[5])

---

[1]) „Et sic quidem in cunctis polygoniis excessu primae lineae cuiuslibet super primam trigoni isoperimetri deprehenditur excessus capacitatis ipsius polygoniae super capacitatem trigoni", fol. 59b. — [2]) „Ex his patet quod, si trigonus est minimae capacitatis, ubi prima et secunda lineae maxime differunt, et circulus maximae capacitatis, ubi prima et secunda lineae coincidunt, erit sic proportionabiliter in mediis polygoniis", l. c. — [3]) „Quare si ponitur excessus capacitatis ipsius circuli super trigonum, ut est differentia primae et secundae lineae in trigono, erit excessus capacitatis circuli super tetragonum ut differentia primae et secundae lineae in tetragono et ita consequenter", l. c. — [4]) „Ex quo facile dato excessu primae in una aliqua super primam trigoni et differentia differentiarum primae et secundae illius capacioris et primae et secundae trigoni potest haberi semidiameter circuli isoperimetri", l. c. — [5]) „Quo scito patet circuli quadratura", fol. 60a.

Wiewohl nun all' diese Sätze handgreiflich, so seien dieselben doch auch solchen, welche sich nicht der Mathematik widmeten, ganz klar zu machen.[1]) Zu dem Zwecke werden zu allererst nach dem Vorbilde eines Euklides vierzehn Sätze aufgestellt. Darunter sind die zehn ersten elementar, anders dagegen der elfte. Derselbe wird ausdrücklich für den Hauptsatz erklärt, soll man wirklich das glücklich finden, wonach man forsche[2]), und lautet dahin: In einem inhaltreicheren Vielecke ist nothwendig die erste Linie länger, die zweite kürzer. Und wie für diesen die zehn ersten die nöthige Grundlage liefern, so ziehen daraus die drei letzten Sätze weitere Folgerungen.

An der Hand dieser Lehrsätze soll man alsdann Aufgaben wie folgende lösen: zu einer gegebenen Geraden eine Kreislinie[3]), umgekehrt zu einer gegebenen Kreislinie eine Gerade, ferner zu einem gegebenen Kreise ein Quadrat[4]) und endlich zu einem gegebenen Quadrate einen Kreis zeichnen, welche einander gleich sind. Um die Lösung dieser vier Aufgaben noch zu erleichtern, werden allenthalben, entsprechend der gleich eingangs eröffneten Aussicht, allerhand praktische Winke und Rathschläge ertheilt.

Aus den vorher erzielten Ergebnissen, heisst es dann weiter, werde man über all die Dinge, welche bisher in der Geometrie unbekannt blieben, die nöthigen Aufschlüsse gewinnen können.[5]) Unbekannt geblieben aber sei bislang die vollständige Kenntniss der Sinus und Sehnen.[6]) Niemals habe jemand über die Sehne von einem, zweien, vier Graden und so fort Aufschluss geben können. Solchen erhalte man nunmehr auf folgendem Wege.[7]) Offenbar füge jedes regelmässige Vieleck, um den Halbmesser des Kreises gleichen Umfanges zu erhalten, je nach dem Unterschiede der ersten und zweiten Linie einen entsprechenden Theil zu der ersten hinzu[8]), und ähnlich halte jeder Ueberschuss, wodurch die erste Linie eines be-

---

[1]) „Omnia haec quamvis manifesta sint, volo tamen illa etiam illis, qui mathematicis operam non impenderunt, clarissima facere", l. c. — [2]) „Et haec est principalis propositio ad inveniendum id quod quaerimus", fol. 62a. — [3]) „Datae rectae curvam circularem aequalem assignare", fol. 67a. — [4]) „Dato circulo quadratum aequale assignare", l. c. — [5]) „Ex ante habitis quicquid hactenus in geometricis ignotum fuit, inquiri poterit", fol. 68b. — [6]) „Fuit autem incognita perfectio artis de sinibus et chordis", l. c. — [7]) „Nemo unquam scire potuit chordam arcus gradus unius et duorum et quatuor, quae nunc sic habetur", l. c. — [8]) „Manifestum est omnem multiangulam similium laterum ex differentia primae et secundae linearum ad habendam semidiametrum circuli isoperimetri aequalis portionis partem addere super primam . . .", l. c.

liebigen Dreieckes die erste eines anderen Vieleckes übertrifft, und der Ueberschuss, wodurch die zweite des Dreieckes die zweite des andern übertrifft, in allen stets ein und dasselbe Verhältniss inne.[1]) Aus diesen Sätzen ergebe sich die allgemeine Kenntniss der Sinus und Sehnen, eine Kenntniss, ohne welche die Geometrie bislang unvollständig geblieben.[2])

Die Art und Weise aber, wie man thatsächlich zu dieser Kenntniss gelangen könne, lasse sich in nahezu richtigen Zahlen also angeben; in völlig richtigen dies zu leisten sei freilich unmöglich.[3]) Gesetzt also, der Halbmesser des einem Dreiecke umgeschriebenen Kreises sei 14, so wird der Halbmesser des eingeschriebenen 7, dessen Quadrat 49, das Quadrat der halben Dreiecksseite dreimal so viel d. i. 147, und das Quadrat des Halbmessers des umgeschriebenen viermal so viel d. i. 196, demnach die halbe Viereckseite Wurzel aus $^9/_{16}$ des Quadrates der halben Dreiecksseite d. i. $\sqrt{82\,^{11}/_{16}}$ und gleich dem Halbmesser des eingeschriebenen, der Halbmesser aber des umgeschriebenen $\sqrt{2 \cdot 82\,^{11}/_{16}}$ d. i. $\sqrt{165\,^{6}/_{16}}$ sein. Zieht man nun $\sqrt{49}$ von $\sqrt{82\,^{11}/_{16}}$ ab, so ist der Unterschied die Zugabe des dem Vierecke eingeschriebenen Halbmessers über den dem Dreiecke eingeschriebenen, eine Zugabe, welche etwas mehr als 2 sein wird[4]); zieht man ebenso $\sqrt{165\,^{6}/_{16}}$ von $\sqrt{196}$ ab, so ist der Unterschied die Zugabe des dem Dreiecke umgeschriebenen Kreishalbmessers über den dem Vierecke umgeschriebenen, eine Zugabe, welche wenig mehr als 1 sein wird. Somit habe man die Zugaben, und deren Verhältniss ist jenes, mittelst dessen man alles erforscht[5]); mittelst desselben wisse man auch den zu einer Sehne gehörigen Bogen zu berechnen[6]), und dies sei die höchste Vollendung der Geometrie, eine Vollendung, zu welcher die Alten, soweit bislang bekannt, nicht gelangt seien.[7]) Auch

[1]) „ . . . et similiter omnem excessum, quo prima linea cuiuscunque trigoni primam excedit, et excessum, quo secunda trigoni secundam alterius excedit, eandem semper in omnibus tenere proportionem", l. c. — [2]) „. . . ex quibus ars generalis de sinibus et chordis elicitur, sine qua geometria hactenus mansit incompleta", l. c. — [3]) „Quomodo autem ad praxim huius accedere queas, in propinquis numeris sic investigabis, in veris enim est impossibile", l. c. — [4]) „Subtracta igitur radice de 49 a radice de 82 cum 11 decimis sextis differentia est additio semidiametri inscripti tetragono super semidiametrum inscripti trigono, quae erit aliquid plus quam duo", l. c. — [5]) „Habes additiones, et earum habitudo est illa, per quam omnia investigantur", l. c. — [6]) „Et sic scitur arcus chordae", l. c. — [7]) „Et haec est perfectio ultima geometricae artis, ad quam hactenus veteres non legi pervenisse", fol. 69a.

sei nunmehr, fügt der Autor noch hinzu, die Kenntniss der geometrischen Verwandlungen vollendet, eine Kenntniss, welche er früher, jedoch weniger befriedigend, bezüglich der Quadratur des Kreises beschrieben.[1])

Und um dessentwillen erhalte diese Entdeckung mit Recht den Namen Ergänzung[2]) und sei werth, durch das bewunderungswürdige Ansehen des hl. Vaters zu aller Kenntniss zu gelangen.[3]) Der zuletzt hier ausgehobene Satz hat wegen seines Inhaltes, namentlich wegen seines Hinweises auf den Eingang nur dann Sinn und Bedeutung, wenn wir ihn für den Schlusssatz der Abhandlung ansehen, welche der Autor Anfang September 1453 dem Papste Nikolaus V. widmete.

Freilich Schlusssatz der mathematischen Ergänzungen blieb jener Satz nicht; dem ersten folgte in weiterem Verlaufe ein zweites Buch. Eine Randbemerkung der Handschrift E_3 zu Cues, welche indessen dem ersten Drucke einverleibt ward, ist es, welche uns davon zunächst Kunde gibt. Dieselbe lautet dahin, jene Entdeckung treffe dann das Richtige, wenn es wahr sei, dass die gerade Linie, welche von der ersten des Dreieckes zur ersten Linie des Kreises von gleichem Umfange gezogen ward, die ersten Linien sämmtlicher Vielecke berühre.[4]) Wenn dieser Fall dagegen nicht zutreffe, wenn es nicht eine gerade sondern vielleicht eine krumme Linie irgend welcher Art sei, welche sich von der ersten des Dreieckes an den Enden der ersten Linien sämmtlicher Vielecke bis zur ersten des Kreises hinziehe, so sei die vorbesagte Entdeckung nicht zulänglich.[5]) Weil dies zweifelhaft bleibe, darum habe er andere Entdeckungen, wo dieser Zweifel schwinde, in einem zweiten Büchlein niedergelegt.[6])

Ueber die Thatsache des Zweifels gibt uns sonach jene Randbemerkung recht dankenswerthen Aufschluss, nicht aber darüber, wie

---

[1]) „Est etiam nunc ars completa geometricarum transmutationum, quam ante, minus tamen sufficienter, quoad quadraturam circuli descripsi", l. c. — [2]) „Et ob hoc haec inventio merito nomen complementi sortitur", l. c. — [3]) „Et digna est, ut per admirandam potentiam tuam, beatissime pater, . . . in omnium notitiam deducatur", l. c. — [4]) „Procedit autem haec inventio, si verum est, quod linea recta de prima linea trigoni ad primam circuli isoperimetri tracta transit per primas lineas omnium polygoniarum mediarum", l. c. — [5]) „Sed si hoc non est verum, quod recta sic transeat, sed forte curva aliqua curvitate transeat de prima trigoni per primas omnium polygoniarum ad primam circuli, tunc haec inventio non est sufficiens", l. c. — [6]) „Et quia hoc est dubium, ideo alias adinventiones meas, ubi hoc dubium cessat, in secundo libello conscripsi", l. c.

der Zweifel entstand; sie sagt uns nicht, ob der Autor durch eigenes Nachdenken darauf kam, oder aber ob Freunde, etwa einer der uns von früher bekannten Mitunterredner, ihn darauf mündlich oder brieflich aufmerksam machte. Doch mag diese Frage für den Augenblick unerörtert bleiben, wenden wir uns vorerst den infolge jenes Zweifels im zweiten Buche niedergelegten neuen Entdeckungen zu!

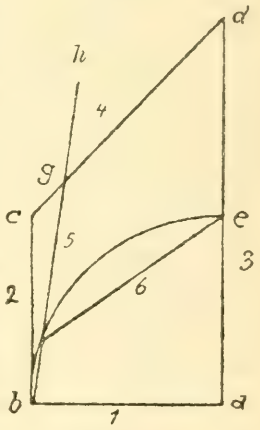
Um für dieselben die nöthige Unterlage zu gewinnen, geht das zweite Büchlein noch tiefer als das erste auf die Grundlagen der Geometrie ein; Grundsätze stellt das erste, Grundbegriffe, durch welche jene bedingt sind, das zweite an die Spitze. Man zeichne eine Linie, lerne die Bewegungen eines Punktes erfassen.[1]) Ist dieselbe gerade, so wird, wenn sie sich bewegt, während einer ihrer Endpunkte unbeweglich fest bleibt, diese Art Bewegung der Geraden durch das rechtwinklige Dreieck dargestellt.[2]) Wenn sich die Gerade, etwa ab, aber gleichmässig in a wie in b bewegt, so wird die Bewegung durch ein doppelrechtwinkliges Dreieck oder ein Viereck $abcd$ dargestellt.[3]) Wenn sich aber a und gleichfalls auch b, aber nicht auf gleiche Weise, bewegt, so kann dies auf unendliche Arten geschehen und wird sich durch eine einzige Figur nicht darstellen lassen.[4]) Die zuerst erwähnte Art der Bewegung einer geraden Linie führe in ihrem weiteren Verlaufe zum Kreise, rücksichtlich dieses zu den unumstösslichen Wahrheiten, dass jeder Halbmesser zu seinem Kreise in ein und demselben Maasverhältnisse stehe[5]), dass die Kreisflächen sich wie die (zweiten) Potenzen der Halbmesser[6]), endlich hinsichtlich der Kegel zu dem Satze, dass sich deren Flächen wie die Linien verhalten, durch deren Bewegung sie entstehen.[7]) Aus der zweiten Art der Bewegung sodann erlange man jeden wünschenswerthen Aufschluss über die Verhältnisse der Cylinder oder runder, säulenartiger (Seiten-)Flächen und ihrer Grundflächen, über die Verhältnisse cylinderischer, kegelartiger, krummer und ebener kreisförmiger Flächen.[8])

[1]) Vgl.: „Lineam figuravi, motus puncti concipio", fol. 70b. — [2]) „Quae si recta fuerit, tunc si uno eius termino fixo manente movetur hic motus rectae per triangulum orthogonium figuratur", l. c. — [3]) „Si vero ab recta movetur aequaliter in a sicut in b, motus configuratur per duplicem orthogonium sive quadrangulum $abcd$", l. c. — [4]) „Si vero a movetur similiter et b sed inaequaliter, hoc fieri potest infinitis modis et unica figura non poterit configurari", l. c. — [5]) Vgl.: „Unde necesse erit omnem semidiametrum ad circumferentiam eandem tenere mensuram", fol. 70b. — [6]) „ . . . . illa erit habitudo superficierum quae potentiarum semidiametrorum", fol. 71a. — [7]) „ . . . . illa erit superficierum habitudo, quae linearum, ex quarum motu ipsae superficies constituuntur", l.c. — [8]) „Ex hocque

Zur Veranschaulichung der dritten Bewegungsart endlich denke man sich eine zirkelartig verbundene Linie[1]), und was immer man bezüglich eines Kegelmantels zu wissen wünsche, werde man leicht ermitteln.[2])

Diese Aufschlüsse über die Entstehung der geometrischen Gebilde vorausgeschickt, wird nunmehr das Verfahren gelehrt, wie man eine krumme Linie ohne weiteres in eine gerade verwandelt[3]); also nicht, wie es in dem ersten Büchlein geschah, mittelst der Verwandlung einer geraden in eine krumme, sondern unmittelbar und zwar durch ein scharfsinnig ausgedachtes Zusammentreffen.[4]) Hierfür lautet der Hauptsatz also: Man beschreibe (Fig. 4) den Quadranten eines Kreises a[5]); ziehe eine Linie ab vom Mittelpunkte zum Anfange des Kreisbogens[6]); eine zweite bc von der nämlichen Grösse errichte man in dem Berührungspunkte senkrecht zu der ersten[7]); eine dritte ad, vom Mittelpunkte durch den Endpunkt e des Bogens gezogen, sei der Seite des dem Kreise einbeschriebenen Dreieckes gleich[8]); eine vierte cd verbinde die Endpunkte der zweiten und dritten.[9]) Wenn man alsdann vom Anfange des Quadranten eine fünfte Linie bg nach der vierten dergestalt wird gezogen haben, dass die Sehne fe, die sechste Linie, welche man vom Durchschnittspunkte der fünften mit der Peripherie des Quadranten bis zu dessen Ende zog, gleich der fünften ist, so wird ihrerseits die fünfte um soviel gegen den Quadranten kleiner sein, als

Fig. 4.



circa habitudines cylindrorum seu (sic!) rotundarum columnalium superficierum et suarum basium et cylindralium, conicarum, curvarum atque planarum circularium omnis scientia elicitur", l. c.

[1]) . . . . concipito lineam ab duplicem et divisibilem usque ad b punctum, qui indivisibilis utriusque divisae terminus maneat", fol. 71b. — [2]) „Et quaecunque circa hoc scire optas, ex hoc facile elicies", fol. 72a. — [3]) Vgl.: „Propono nunc modum tradere, quomodo curva linea in rectam vertitur . . . immediate („in medietate" steht gedruckt)", fol. 76b. — [4]) „ . . . . vertitur non ut in primo libello per medium versionis rectae in curvam sed immediate, et hoc per subtilem coincidentiam", l. c. — [5]) „Descripta quarta circuli . . .", l. c. — [6]) „ . . . . et linea prima a centro ad principium arcus tracta . . .", l. c. — [7]) „ . . . . et secunda linea de contactu primae cum arcu orthogonaliter eiusdem quantitatis cum prima . . .", l. c. — [8]) „ . . . . et tertia a centro per finem, quae sit ut latus trigoni inscripti circulo . . .", l. c. — [9]) „ . . . et quarta de fine secundae ad finem tertiae si . . .", l. c.

die Hälfte des Stückes beträgt, welches zwischen die Peripherie und die vierte Linie fällt.[1]) Ist demnach fe gleich bg, dann ist bg um die Hälfte von fg kleiner als be, die Peripherie des Quadranten[2]); man verlängere daher bg um gh d. i. $^1/_2 fg$, und bh wird der Curve be gleichkommen.[3])

Zum besseren Verständnisse dieses wichtigen Lehrsatzes werden sodann noch die Voraussetzungen hervorgehoben, welche derselbe mache. Er setze erstens voraus[4]), dass die fünfte und sechste nebst der Theilstrecke zwischen der krummen und vierten sich ebenso unterscheiden, wie das Stück der fünften, welches Sehne nämlich bf ist, und die sechste, nämlich fe, welche die Sehne zu dem übrigen Bogen des Quadranten bildet[5]); und ferner, dass der Unterschied, welcher zwischen der fünften, die kleiner, und der sechsten nebst der Theilstrecke besteht, die zusammen grösser als der Quadrant sind, eine Doppelgrösse ausmacht; nämlich so gross, als die fünfte kleiner wie die krumme d. i. der Quadrant, und als die sechste nebst der Theilstrecke grösser wie der Quadrant sein wird[6]); dass daher, je grösser ihr Unterschied, desto grösser auch die Linie zwischen der fünften und der Theilstrecke, desto grösser, kurz gesagt, die Mittellinie; und je kleiner jener Unterschied, desto kleiner auch die letztere.[7]) Jener Lehrsatz setze sodann zweitens voraus[8]), dass die sechste nebst der Theilstrecke den Quadranten um die halbe Theilstrecke überrage[9]), denn sie könne dies um einen kleineren und ebenso um einen

[1]) „Si tunc de principio quadrantis lineam quintam duxeris ad quartam taliter, quod chorda quae a contactu illius quintae, ubi curvam secuerit, ad finem totius quadrantis ducta, quae sit sexta linea, quintae fuerit aequalis: erit quinta minor quadrante, quanta est medietas portionis eius cadentis inter curvam et quartam", l. c. — [2]) „Dico: si fe est ut bg, tunc bg est minor quadrante be in medietate fg", l. c. — [3]) „Adde igitur medietatem fg super bg, et sit gh medietas fg, dico bh aequari curvae be", l. c. — [4]) „Ostensio. Praesuppono primo . . .", fol. 76b. — [5]) „. . . . quod quinta et sexta cum portione quae cadit inter curvam et quartam, quam semper portionem voco, non differunt, nisi ut pars quintae, quae est chorda scilicet bf, et sexta scilicet fe, quae est chorda residui arcus quadrantis, differunt . . .", l. c. — [6]) „. . . et quod illa differentia, qua quinta minor quadrante et sexta cum portione maior differunt, est duplex quantitas, scilicet quantum quinta erit minor curva quae est quadrans et sexta cum portione maior quadrante", l. c. — [7]) „. . . . et quod ideo quanto plus differunt, tanto linea maior, quae mediat inter quintam et sextam cum portione, quam lineam voco medium, et quanto minus differunt, tanto medium minus", l. c. — [8]) „Secundo praesuppono quod . . .", fol. 76b. — [9]) „. . . . quod sexta cum portione potest excedere quadrantem in medietate portionis", l. c.

grösseren, folglich auch um einen Theil, welcher weder grösser noch kleiner.[1]) Hieraus folge, dass eine derartige sechste nebst der Theilstrecke den Quadranten genau so, wie der Quadrant die fünfte, überrage, und dass die Theilstrecke gleich dem Unterschiede der Sehnen und die sechste gleich der fünften ist.[2]) Diese zwei Verhältnisse folgten aus der Voraussetzung.[3]) Wenn die sechste nebst der Theilstrecke den Quadranten um die halbe Strecke überrage, dann werde diese Theilstrecke dem Unterschiede der Sehnen und des weiteren die sechste der fünften gleichkommen müssen.[4])

Aus dem so ausführlich erläuterten Satze ergibt sich für den Autor ein leichtes Verfahren, den Kreis zu quadriren.[5])

Jedoch hiermit noch nicht zufrieden, untersucht er weiterhin, wie man das gleiche Ziel auch durch die bekannten Möndchen erreiche, ein Verfahren, welches die Alten vergebens versucht hätten.[6])

Im Vorbeigehen berührt er sodann noch gewisse andere denkbare Methoden, wie man jeden Kreis unmittelbar, ohne die Kreisperipherie zuvor in eine gerade Linie verwandeln zu müssen, in ein beliebiges Vieleck auflöst[7]); doch diese möchte er lieber zur Uebung für die, welche mehr Musse haben, zurückstellen[8]), begnügt sich deshalb damit, einige Andeutungen zu geben.[9]) Man bezeichne an einem Kreisquadranten die Seiten des um- und eingeschriebenen Viereckes, ziehe vom Kreismittelpunkte zu dem Berührungspunkte der umgeschriebenen Seite mit der Peripherie eine Linie, und eine zweite, indem man das Dreieck schliesst, zu dem Endpunkte der Seite, ziehe darauf vom Mittelpunkte durch einen Punkt des Bogens nach der umgeschriebenen Seite eine Linie auf solche Weise, dass eine andere,

[1]) „Nam in minore parte et in maiori potest excedere, ideo etiam nec in minori nec maiori quam medietate", l. c. — [2]) „Ex his infero talem sextam cum portione ita excedere quadrantem, sicut quadrans quintam, et quod portio est differentia chordarum et sexta est ut quinta", l. c. — [3]) „Illa enim se habent consequenter", l. c. — [4]) „Quare patet si sexta cum portione excedit quadrantem in medietate portionis, necesse erit portionem aequari differentiae chordarum et per consequens sextam aequari quintae", l. c. — [5]) Vgl.: „Ex his sequitur circuli facilis quadratura", fol. 77a. — [6]) Vgl.: „Volo nunc investigare, quomodo per lunulas quadratura circuli investigetur, quam viam veteres frustra attentaverunt", fol. 80a. — [7]) Vgl.: „Volo autem adhuc alios quosdam possibiles modos tangere, quomodo scilicet omnis circulus immediate in quam volueris resolvitur polygoniam, absque eo quod peripheriam circuli curvam prius in rectam lineam resolvi oporteat", fol. 82b. — [8]) „. . . . quos pro exercitio ad magis otiosos remitto", l. c. — [9]) Fol. 82b—83a.

von den Vieleckssseiten[1]) gleich weit abstehende und von Dreiecks- zu Dreiecksseite durch eben denselben Punkt des Bogens gehende Linie den zwei Theilstrecken gleich sei, welche die vorhin vom Mittelpunkte durch den nämlichen Punkt gezogene Linie von den Seiten besagter Vielecke zwischen der Linie selbst und der zuerst gezogenen Dreiecksseite abschnitt: so wird die gleich weit abstehende Linie die Hälfte der Seite eben des Vieleckes (Viereckes) sein, welches dem Kreise gleich ist.

Nunmehr zuguterletzt wird auseinandergesetzt, wie man alsofort die beliebigen Seiten von Vielecken findet, welche dem Kreise gleich sind.[2]) Auch hier ist, was uns geboten wird[3]), blose Andeutung eher als ausführliche Darlegung zu nennen.

Das soeben gebrauchte Zuguterletzt (ultimo) aber nöthigt uns anzunehmen, dass hiermit „die Ergänzungen" — abermals — zu einem Abschlusse gekommen sind. Diese Annahme erhält durch den mehrfach erwähnten cod. E_3 vollgiltige Bestätigung. Daselbst nämlich schliesst sich jetzt unmittelbar ein meines Wissens bislang noch nicht gedruckter Rückblick auf die ganze Schrift an, der also lautet: Es steht nunmehr die Quadratur des Kreises, welche man stets gesucht, bisher aber, wie man glaubt, nicht gefunden, hinlänglich erklärt zu Diensten[4]); denn man kann sie kennen lernen entweder durch Zurückführen einer geraden Linie auf eine krumme Peripherie — und auf diese Weise geschah sie in dem ersten Büchlein[5]), oder umgekehrt durch Zurückführen einer krummen Peripherie auf eine gerade Linie — und so wird man auf doppelte Art sie in diesem zweiten Büchlein gelehrt finden[6]); entweder zugleich mit dem Zurückführen einer Curve auf eine Gerade, indem man die Seite des dem Kreise gleichen Quadrates ermittelt[7]), oder ohne jedes Zurückführen einer Geraden auf eine Curve bezw. umgekehrt, sondern einfach durch Ermitteln der Quadratseite — und diese Methoden finden sich gleichfalls oben

---

[1]) „. . . lateribus polygoniarum . . ." d. i. „tetragonorum", wie es vorher heisst. — [2]) „Pandam nunc ultimo, quomodo simul reperiuntur quae volueris latera polygoniarum aequalium circulo", fol. 85[a]. — [3]) Fol. 85[a]—85[b]. — [4]) „Patet nunc circuli quadraturam semper quaesitam, hactenus ut creditur non inventam, sufficienter explicatam", cod. E_3 zu Cues. — [5]) „Nam aut ipsa sciri potest per reductionem rectae lineae in curvam peripheriam — et eo modo tracta est in primo libello", l. c. — [6]) „. . . . aut econverso per reductionem curvae peripheriae in rectam lineam — et ita duplici modo eam reperies in hoc secundo libello traditam", l. c. — [7]) „. . . aut simul cum reductione curvae in rectam reperiendo costam quadrati aequalis circulo", l. c.

angemerkt.[1]) Somit ist denn diese bislang unbemerkt gebliebene Kenntniss hinreichend klar auseinander gesetzt.[2]) Aus ihr folgen anderweitige Sätze, welche man ohne sie nicht wissen konnte[3]); das eben sind die mathematischen Ergänzungen. Amen.[4])

Die hier dem cod. E_3 entnommenen Sätze strich man freilich, wie sich noch aus der Handschrift ersehen lässt, später durch, fügte zum Zeichen, dass sie nicht mehr gelten, ein „Vacat" hinzu und liess noch ein neues Verfahren folgen, welches vor dem zuletzt angegebenen augenscheinlich den Vorzug der leichten Ausführbarkeit haben sollte.

Man beschreibe (Fig. 5) um a als Mittelpunkt einen Kreis, ziehe den Durchmesser bac und die grösste, ins unbestimmte verlängerte Sehne dae, welche bac senkrecht schneide. Wenn man alsdann um den Punkt f auf ac, welcher von b soweit entfernt ist, als die Sehne eines Drittels der Peripherie beträgt, einen Kreis, dessen Halbmesser fb, beschreibt,

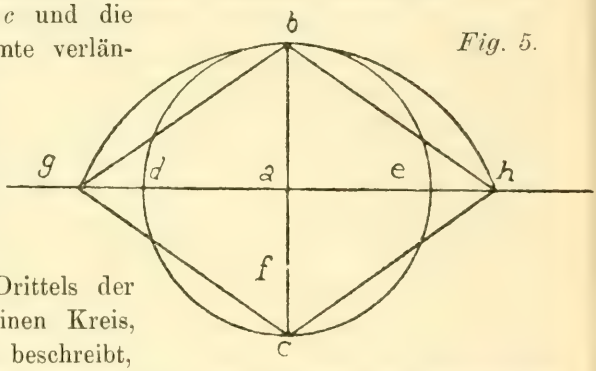


Fig. 5.

so wird dieser von der grössten Sehne eine Gerade gh abschneiden, welche der halben Peripherie völlig oder nahezu gleich ist.[5]) Zieht man nun noch von b und c Geraden nach gh, so wird die Fläche $bgch$ völlig oder nahezu der Kreisfläche $bcde$ gleich sein.[6]) Drei Erläuterungen und ebenso viele Folgerungen schliessen sich unmittelbar an diese leicht verständliche, wenn auch vielleicht nicht vollkommen richtige Lösung an, und mit ihnen erhalten nunmehr die

---

[1]) „. . . aut sine omni reductione rectae in curvam vel econverso, sed simpliciter reperiendo costam quadrati — et hi modi similiter reperiuntur supra annotati", l. c. — [2]) „Sic constat hanc artem hactenus ignoratam abunde sufficienterque explicatam", l. c. — [3]) „. . . ex qua alia sequuntur, quae sine ista scire non poterant", l. c. — [4]) „. . . quae sunt mathematica complementa. Amen", l. c. — [5]) „Si tunc super aliquo puncto in ac, qui de b distet secundum longitudinem chordae arcus tertiae partis circuli, qui sit f, circulum, cuius semidiameter sit fb, descripseris, ille de maxima chorda abscindet rectam gh medietati circuli aequalem vel propinquam", fol. 88b. — [6]) „Quodsi de b et c rectas ad gh traxeris, erit superficies $bgch$ aequalis vel propinqua superficiei circuli $bcde$", l. c.

Ergänzungen ihren endgiltigen und wohl auch befriedigenden Abschluss.[1])

Soviel in Kürze über den mannigfaltigen Inhalt der umfangreichen Schrift; über die Zeit ihrer Abfassung enthält ein nicht gedruckter Brief[2]) eine beachtenswerthe Angabe. Darnach fällt jene Abfassung und dieser Brief ungefähr in die nämliche Zeit; mit der Schrift ist der Verfasser eben in den Tagen gerade fertig geworden, wo er den besagten Brief schrieb[3]); der Brief aber ist vom 14. Sept. 1453 datirt[4]); und da auch der Ort[5]) angegeben ist, so unterliegt es keinem Zweifel, dass die mathematischen Ergänzungen zu Branzoll (Tyrol) in der ersten Hälfte des September 1453 geschrieben wurden. Freilich ist diese letzte Schlussfolgerung nicht so allgemein giltig, wie man auf den ersten Blick wohl geneigt ist anzunehmen. Nur von einem einzigen Büchlein nämlich ist in jenem Briefe[6]) und ebenso in einer gleich zu besprechenden, ebenfalls in jenen Tagen entstandenen Schrift[7]) die Rede, nur für ein einziges Büchlein, das erste naturgemäss, gelten demnach obige Angaben. Hinsichtlich des zweiten dagegen ergibt sich daraus zunächst nur soviel, dass es nach dem 14. September 1453 geschrieben ward. Nach diesem Zeitpunkte erst tauchten nämlich die Zweifel hinsichtlich des im ersten Buche gegebenen Lösungsversuches auf, welche, wie bekannt, den Anlass zu dem zweiten boten. Wann dies geschah, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt; jedoch lassen verschiedene Umstände, worüber später, darauf schliessen, dass inzwischen mehrere Monate vergingen, und das neue Jahr 1454 wenigstens schon angebrochen war. Jedoch ist hier abermals eine Einschränkung zu machen. Das zuletzt Gesagte gilt nämlich nur von dem Theile des zweiten Buches, welcher bis zu dessen vorläufigem und, wie bekannt, späterhin unterdrücktem erstem Abschlusse reicht, also blos von der Hauptmasse, aber nicht von dem letzten Abschnitte. Wann dieser hinzukam, ist mit einiger Sicherheit kaum nach dem bisher vorliegenden Material zu bestimmen; möglicherweise geschah es schon 1454, vielleicht aber auch erst 1455. Immerhin aber bliebe

[1]) „Et haec sufficiant", Schlussworte fol. 89a. — [2]) Im cod. lat. Monac. 18711 fol. 250 und 19114 fol. 155b—159a. — [3]) „Scripsi his diebus de mathematicis complementis libellum", l. c. — [4]) „ . . . die exaltationis sanctae crucis 1453", nach cod. 18711; im cod. 19114 freilich fehlt diese wie auch die nächstfolgende Angabe. — [5]) „Ex Branzoll . . .". l. c. — [6]) „Scripsi . . . de mathematicis complementis libellum", vgl. die drittletzte Anmerkung. — [7]) „ . . . libellus ostendit de mathematicis complementis", Complementum theologicum cap. 2. „Traditur in libello de mathematicis complementis ars . . .", l. c. cap. 3.

darum doch die Angabe im grossen und ganzen zurecht bestehen, dass „die mathematischen Ergänzungen“ 1453 bezw. 1454 geschrieben wurden.

Anhang. *Complementum theologicum.* An das erste Büchlein „der mathematischen Ergänzungen“ fügte der Autor sofort ein anderes über theologische Ergänzungen an.[1]) Nach seiner Anschauung nämlich schickte sich für seinen Stand (den Cardinal) und sein Alter (den Dreiundfünfziger) die Veröffentlichung jenes Werkchens nur in dem Falle, dass er ausserdem auch den Nutzen desselben in transscendentem Verfahren an theologischen Figuren deutlich mache.[2]) Zu dem Ende übertrug er in dem zweiten Schriftchen die mathematischen Figuren auf die theologische Unendlichkeit.[3]) Er will also versuchen, die Figuren jenes Büchleins zu theologischen umzugestalten, auf dass wir, insoweit Gott es gestattete, mit dem Auge des Geistes schauen, wie in dem mathematischen Spiegel jenes Wahre, wonach man allenthalben in dem, was erkennbar ist, forscht, nicht etwa blos in einer entfernten Erscheinung, sondern in glanzvoller Nähe widerstrahlt.[4]) Nach diesen bündigen Erklärungen im Eingange der neuen Abhandlung kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe für die Ermittelung der rein mathematischen Anschauungen ihres Verfassers von ganz untergeordneter Bedeutung ist, ja dass sie in dieser Hinsicht ähnlich wie „das gelehrte Nichtwissen“ einen leicht irre zu führen vermag. Um dem, wenigstens für die Zukunft, vorzubeugen, sei noch einmal der Satz hervorgehoben: Unser Autor kennt in der eigentlichen Mathematik keine unendliche, sondern nur endliche Grössen.

— Zwei angebliche Abhandlungen.

Nicht die Handschrift zu Cues, auch nicht die erste, noch auch die zweite, sondern erst die dritte Ausgabe der gesammelten Werke enthält die zwei Abhandlungen, welche hier gemeint sind. Freilich jenes Fehlen derselben an den genannten Stellen ist noch längst kein

[1]) „Cui libello (sc. de mathematicis complementis) adiunxi alium de theologicis complementis“, cod. lat. Monac. 18711 fol. 250b bezw. 19114 fol. 159a. — [2]) Vgl.: „Perfeceram proxime de mathematicis complementis. . . . Visum autem est mihi non decere opusculum illud promulgari quasi de mathematicis in meo ordine ac tanta aetate mihi licuerit . . . scribere, nisi adiiciam illius utilitatem transscendenter in theologicis figuris“, Compl. theol. cap. 1. Anfang. — [3]) „. . . in quo (sc. libello de theologicis complementis) transtuli mathematicas figuras ad theologicalem infinitatem“, cod. 18711 l. c. — [4]) „Conabor igitur libelli illius figuras theologicales efficere . . .“, Compl. theol. cap. 1.

durchschlagender Beweis gegen deren Echtheit. Hierzu ist offenbar mehr erforderlich, vor allem, dass wir dieselben einzeln für sich untersuchen. Darum zunächst *De sinibus et chordis.*

Diese winzige Abhandlung von 33 Zeilen in Folio erhielt sich im Nachlasse des Regiomontanus, ward 1533 zu Nürnberg zum ersten Mal gedruckt[1]) und 32 Jahre später in die dritte, die Basler Gesammtausgabe aufgenommen.[2]) Dass man von Anfang an dieselbe ausdrücklich dem Cusanus zuschrieb, steht deshalb ausser Zweifel, weil dem eigentlichen Titel ein „Eiusdem" vorangeht, welches sich nach dem ganzen Zusammenhange nur auf den Genannten beziehen kann. Dementsprechend führte man sie bis zur Stunde unter seinen mathematischen Arbeiten als eine besondere, selbständige Schrift auf und suchte nach bestem Vermögen deren sachliche Beziehung zu den übrigen, sowie die Zeit ihrer Abfassung zu bestimmen.[3])

Allein eine selbständige Schrift liegt hier nie und nimmer vor. Dies lässt meines Erachtens genugsam gleich der erste Satz erkennen. „Hieraus", so lautet nämlich derselbe, „wird man jetzt betreffs der Sehnen und Bogen ein vollständiges Wissen entwickeln können!"[4]) Woraus? frägt angesichts dieses Einganges alle Welt, ohne dass man auf diese Frage eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort geben könnte; kurz, es liegt keine selbständige Schrift, sondern höchstens das Bruchstück einer solchen vor. Auf den gleichen Gedanken bringt einen auch der so sehr geringe Umfang; dreiunddreissig Zeilen, wenn schon in Folio, pflegen nicht eine Schrift für sich zu bilden.

Haben wir somit lediglich ein Bruchstück vor uns, dann wäre es des weiteren wünschenswerth, die Schrift namhaft machen zu können, welcher es entnommen ist. Nicht immer vermögen wir dies so unstreitig, wie gegenwärtig. Entnommen nämlich ist dasselbe den mathematischen Ergänzungen, von denen soeben die Rede war. Wie bekannt, eröffnen das erste Buch derselben vierzehn Lehrsätze; dann folgen vier Aufgaben über die Verwandlung gerader bezw. krummer Linien und Flächen, und an deren Lösung gerade schliesst sich unmittelbar der Abschnitt, welcher hauptsächlich den Stoff zu der angeblichen Abhandlung abgeben musste. Die ersten neun Zeilen der letzteren entsprechen freilich, weil sie ihre Vorlage ziemlich stark verkürzen, dieser nur dem Hauptgedanken nach; zum Belege hierfür

[1]) Auf Seite 9 des in dieser Zeitschrift 8. Bd. S. 403 Anm. 3 erwähnten Werkes. — [2]) Auf S. 1095. — [3]) Vgl. Scharpff S. 307 und Schanz S. 6. — [4]) „Ex his nunc circa chordas et arcus scientia perfecta elici poterit", l. c. pag. 9.

sei hier wenigstens an die schon bekannten beiderseitigen Eingangsworte erinnert; „aus den vorher erzielten Ergebnissen“ [1]), wie es in der Vorlage heisst, macht die angebliche Abhandlung ein einfaches „Hieraus:“ Weit treuer als diese neun stimmen dagegen die nächsten achtzehn Zeilen überein; denn die ganze Aenderung besteht in einem ausgelassenen „igitur“ zu Anfang und zum Schlusse im Gebrauche des Plurals „descripsimus“ anstatt des entsprechenden Singulars.[2]) Die letzten sechs Zeilen endlich sind verschiedenen Stellen der Vorlage abermals nur dem Gedanken nach entnommen; anderthalb Zeilen zunächst dem zweitfolgenden Absatze[3]), sodann abermals anderthalb dem geschichtlichen Eingange „der mathematischen Ergänzungen“ [4]), und die allerletzten drei erinnern gar an eine Stelle im Eingange „der geometrischen Verwandlungen!“ [5])

Nach dem Ergebnisse dieses Quellennachweises zu schliessen, verdankt die angebliche Abhandlung nicht etwa einem blosen Zufall, sondern vielmehr einem planmässigen Vorgehen sein Dasein. Ein solches aber setzt seinerseits einen Sachverständigen voraus. Sachverständig nun freilich war in erster Linie wohl der Autor selbst, allein dieser kann hier deshalb nicht in Betracht kommen, weil er an einem Schriftstücke, wie das fragliche, kein ersichtliches Interesse haben konnte; anders dagegen seine mathematischen Freunde. In ihrem Kreise dürfte daher der Urheber der angeblichen Abhandlung noch am ehesten zu suchen und am sichersten zu finden sein.

Die zweite hierher zu ziehende Schrift ist *De quadratura circuli* überschrieben.[6]) Eine solche Ueberschrift begegnete uns schon früher[7]):

---

[1]) „Ex ante habitis“, vgl. oben S. 394 Anm. 5. — [2]) Vgl. oben S. 396 Anm. 1. [3]) Vgl.: „ . . . ita quod si quid scibile unquam fuit in geometricis et non scitum, amplius volenti ingenium applicare clare patefiat“, De mathematicis complementis fol. 68[a] und das Sätzchen: „Et putamus nihil scibilis in geometricis nunc volenti diligenter in hoc medio inquirere remanere occultum“, De sinibus et chordis, Z. 28 f. — [4]) Vgl.: „ . . . tentare coepi, si forte haec difficultas possit medio coincidentiarum finem capere, uti in aliis scientiis vim illam maximam esse comperi“, fol. 59[a] und: „Haec sic maxime scripserim, ut videatur potentia artis coincidentiarum, per quam in omni facultate occulta penetrantur“, De sin. et chord., Z. 29 f — [5]) Vgl.: „Semidiametri autem illorum iam dictorum circulorum maxime inaequales in trigono existunt, in aliis autem successive minus inaequales, in circulo vero isoperimetro coincidentes, cum ibi inscriptus, circumscriptus et peripheria coincidant“, fol. 33[b] und: „Ex sola enim coincidentia semidiametrorum inscripti et circumscripti circulorum in omnibus poligoniis differentium et in circulo tantum coincidentium inquisitio nos ad praemissa perduxit“, De sin. et chord., Z. 30 ff. — [6]) und auf p. 13—15 der Nürnb. bezw p. 1099—1101 der Basler Ausgabe gedruckt. — [7]) Vgl. 8. Bd. S. 403.

unter dem nämlichen Titel sind uns demnach zwei ganz verschiedene Schriften ein und desselben Autors überliefert. Dies ist, da hierdurch leicht Verwechselungen veranlasst werden, an und für sich recht misslich, und da ein jeder Schriftsteller, um solche nicht leichtfertig heraufzubeschwören, nicht leicht zweimal den gleichen Titel für seine verschiedenen Arbeiten wählen wird, so weckt die soeben festgestellte Uebereinstimmung schon gelinden Zweifel, ob denn die Sache ihre Richtigkeit hat.

In dem also erregten Zweifel bestärkt uns ein näheres Eingehen auf den Inhalt. Nach dem Titel sollte man ein neues Verfahren erwarten, wie man leichter und zuverlässiger als bisher den Kreis in ein Quadrat verwandelt. Anstatt dessen erhalten wir eine Erklärung des elften unter den vierzehn Sätzen, welche das erste Buch der „mathematischen Ergänzungen“ eröffnen [1]), d. i. des Satzes, auf welchem, wie es weiter heisst, der ganze Nachweis für die Richtigkeit der fraglichen Quadratur beruht.[2]) Viel zutreffender würde demnach die Ueberschrift sein, wenn sie der angeführten Stelle gemäss etwa „demonstratio undecimae conclusionis mathematicis complementis antepositae“ lautete.

Eine solche Ueberschrift wäre, wie gesagt, zwar sachlich, aber nicht formell berechtigt. Dies letztere hängt mit dem Charakter des zu untersuchenden Schriftstückes zusammen; nicht eine wissenschaftliche Abhandlung, wofür man es bisher genommen, sondern ein Brief ist es. Zwar fehlt, wie leicht zu ahnen, der bekannte umständliche Eingang des lateinischen Briefes, jedoch nicht am Schlusse ein letztes „Vale“; und fehlte auch dieses, so wäre der Briefcharakter doch noch zu erkennen. Ein „vestrae“ nämlich ist dem schon erwähnten Genetiv „undecimae conclusionis“ noch beigefügt.

Die Beifügung dieses einen Wörtchens „vestrae“, in welchem nach dem Zusammenhange nicht etwa ein Druckfehler zu befürchten steht, beweist weit mehr als den blosen Briefcharakter, beweist nämlich gleichfalls, dass die angebliche Abhandlung d. h. der in Rede stehende Brief erstens nicht, wie man bisher annahm, von Cusanus herstammen kann, sondern zweitens vielmehr an ihn gerichtet sein muss.

Dem zuletzt gezogenen doppelten Schlusse widerstreitet jedoch, wie es scheint, schnurstracks die Weisung am Ende des Briefes:

[1]) Vgl.: „Haec videtur declaratio undecimae conclusionis . . .“, pag. 14. – [2]) „. . . . in qua pendet tota demonstratio quadraturae“, l. c.

„Man gebe ihn unserem verehrlichen, treuen und lieben Lehrer, dem Astronomen Georg Peurbach!“[1]) In diesen Worten hat man eine Widmung finden wollen. Wenn nun dabei auch an eine solche nicht zu denken ist, so enthalten dieselben doch unstreitig eine Adresse und zwar eine ganz andere, als soeben aus dem „vestrae“ erschlossen ward. Die angesichts dieses anscheinend unlösbaren Widerspruches so nahe gelegte Aenderung des Fürwortes in „nostrae“ würde mit einem Schlage diesen Widerspruch hinwegräumen, den Cusanus zum Urheber und den Wiener Professor zum Empfänger des Briefes machen. Allein ein solches Auskunftsmittel erscheint durch die sieben letzten Zeilen desselben vollständig ausgeschlossen. Darnach sieht der Briefschreiber unter anderem nicht, warum zwei näher gekennzeichnete Linien nicht sollten krumm sein können, und alsdann würde das Beweisverfahren nicht von der Stelle kommen[2]); es werde dann nämlich jener Fall eintreten, welchen der Empfänger in seiner zehnten Folgerung besprochen habe.[3]) An dieser zweiten Stelle, ganz abgesehen von der zweiten Person in der Zeitform „dixisti“, das besitzanzeigende Fürwort „tua“ in „mea“ umzuändern wäre dem ganzen Zusammenhange nach geradezu widersinnig; solches Unterfangen ist daher auch an der ersten Stelle unzulässig, und es bleibt dabei, dass unser Cusanus den Brief nicht schrieb, sondern empfing; denn auf niemand sonst lassen sich die beiden Fürwörter „vestrae“ und „tua“ nach Lage der Verhältnisse beziehen. „Zuerst empfing“ möchte ich indessen mit Rücksicht auf die schier unerklärliche Adressenangabe der Deutlichkeit halber hinzusetzen. Da nämlich an dem Inhalte derselben sich nicht rütteln lässt, so hat man, soweit ich sehe, nur den einen Ausweg anzunehmen, dass Cusanus der erste, eigentliche Empfänger des Briefes ist, dass dieser dann aber denselben weiter an Peurbach gab, wodurch letzterer der zweite Empfänger ward. Nur die zweite Adresse zu dem Briefe entstammt demnach der Feder des Cardinals, nicht dagegen der Brief selbst. Dieser hat vielmehr augenscheinlich wiederum einen seiner mathematischen Freunde zum Verfasser.

Der soeben besprochene Brief indessen bildet nicht an und für sich schon die vollständige angebliche Abhandlung, sondern nur deren

[1]) „Detur venerabili nostra fideli dilecto magistro, Georgio Peurbachio astronomo“, pag. 14. — [2]) „Sed non video, cur duae lineae . . . non possent esse curvae . . .. et tunc non procederet demonstratio“, pag. 14. — [3]) „Erit enim illud, quod in decima **tua** conclusione **dixisti** . . .“, l. c.

ersten Bestandtheil. Zu dieser nämlich rechnen ausser demselben die beiden Drucke auch noch eine zweite Erklärung; die Erklärung des Verfahrens, eine krumme Linie zu strecken, nämlich, wie es an erster Stelle im zweiten Büchlein „über die mathematischen Ergänzungen" angegeben wird.[1]) Diese nachträgliche Erklärung unterscheidet zwei Grundlagen für das Verfahren. Deren erste lautet dahin: Die sechste (Linie) nebst der Hälfte des Theiles der fünften, welcher zwischen die krumme (Peripherie des Quadranten) und die vierte fällt, lässt sich der krummen *be* gleichmachen.[2]) Diese Grundlage sei, wie sie in der Schrift vorhanden, nicht zweifelhaft.[3]) Die zweite Grundlage sodann bildet der Satz: Die sechste nebst der Theilhälfte und die fünfte nebst dem halben Unterschied zwischen der Sehne, welche eben die sechste, und dem Theil der fünften, welche ebenfalls Sehne ist, lassen sich der zweifachen krummen *be* gleich machen.[4]) Diese zweite Grundlage lasse sich ebenso beweisen, wie die vorausgeschickte im Texte bewiesen werde.[5]) Und eben um diesen Nachweis ausschliesslich dreht sich die ganze „Erklärung".

Nach Feststellung dieses Thatbestandes liegt denn auch kein Anlass vor, weshalb wir die zweite „Erklärung" dem Cusanus absprechen sollten; denn man übersehe den grossen Unterschied, welcher in dieser Frage zwischen der ersten und der zweiten „Erklärung" besteht. Allerdings sechs Siebentel könnte der genannte ganz gut, nimmermehr dagegen kann er das letzte Siebentel der ersten „Erklärung" geschrieben haben; nun fehlt aber an der zweiten „Erklärung"

---

[1]) „Declaratio rectilineationis curvae, quae ponitur in primo modo secundi libelli de mathematicis complementis", pag. 14 bezw. pag. 1100. — [2]) „Prima suppositio: Sexta cum medietate portionis quintae, quae cadit inter curvam et quadratam potest aequari *be* curvae", liest man pag. 14 zwar, allein „quadratam" ist sicher falsch; „quadratum" und ebenso „quadrantem", weil an unserer Stelle von „curvam" sachlich nicht verschieden, geben keinen Sinn; unbedingt erforderlich ist „quartam"; „inter curvam et quartam" würde genügen; „inter curvam quadrantis et quartam" wäre deutlicher und würde das Versehen des Druckes am leichtesten erklärlich machen. — [3]) „Haec suppositio certa est ut in littera", l. c. Zu dem Hauptworte „littera" tritt im weiteren Verlaufe (vgl. die zweitfolgende Anmerkung) „textus" in Parallele; darum glaubte ich „littera" durch „Schrift" übersetzen und auf „die mathematischen Ergänzungen" beziehen zu sollen. — [4]) „Secunda suppositio. Sexta cum medietate portionis et quinta cum medietate differentiae chordae, quae est sexta, et partis quintae, quae etiam est chorda, possunt aequari *be* curvae bis", l. c. — [5]) „Illa suppositio probatur, uti praemissa in textu probantur (lies: probatur)", l. c.

eben gerade ein das Ganze über den Haufen stürzender Absatz wie jenes Schlusssiebentel, und darum hindert uns bis auf weiteres gar nichts, anzunehmen, der genannte habe die zweite „Erklärung“ verfasst. Diese Annahme passt überdies am besten zu der oben bereits geäusserten Ansicht, dass er die zweite Briefadresse beigefügt, und vermag gleichzeitig die auffallende Thatsache am befriedigendsten zu erklären, wie die beiden „Erklärungen“, der Brief und die Nachschrift zu demselben, unter die Schriften des genannten im Nachlasse des Regiomontanus gerathen konnten.

Demzufolge bleibt also das Ergebniss dieser Nummer der Hauptsache nach lediglich negativ, daher der blose Strich vor der Ueberschrift; die besprochenen Abhandlungen stammen, die später beigefügte zweite Adresse und die Nachschrift zu dem an den Autor gerichteten Briefe ausgenommen, nur angeblich von Cusanus.

(Schluss folgt.)

Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte.

Von Dr. J. Bach in München.

Vorbemerkung.

Die moderne Physik hat seit Rob. Mayer, Joule, Helmholtz die Frage über die lebenden Kräfte für immer entschieden.

In der Geschichte der Philosophie reicht der Streit weit hinauf. Er ist so alt als das Problem der Bewegung. Das bekannte Zenonische Sophisma, dass der fliegende Pfeil in jedem Punkte seiner Bahn ruht, schliesst in sich die Summe von Misverständnissen, welche durch eine Verrückung der Grenzgebiete der Geometrie und Physik entstanden ist.

Durch Cartesius wurde eine rein geometrische Auffassung des Körpers und der Materie überhaupt in die Philosophie eingeführt, welche von da an bei den führenden Geistern vorwiegt, nicht blos auf dem Gebiete der Philosophie, wie bei John Locke, sondern auch auf dem Gebiete der Mathematik, wie bei Newton. Dadurch wurde eine neue Schwierigkeit zur schon vorhandenen alten hinzugefügt, und eine Dynamik zur Unmöglichkeit gemacht.

Gegen den dualistischen und empiristischen Begriff des Körpers und des Stoffes erhebt sich nun in Leibniz ein Widerspruch, der nur verständlich wird aus dem philosophischen System desselben, aus dessen Grundbegriffen von Körper, von Materie und Kraft. Im Zusammenhang damit stehen die Probleme des Raumes und der Zeit.

So hoch Leibniz den grossen Geometer Newton schätzt, so kann er sich gleichwohl nicht mit der Philosophie desselben befreunden. Soweit philosophische Begriffe auf die Mathematik Einfluss haben, soweit verhält sich Leibniz gegen Newton kritisch.

Es entspinnt sich bei Leibniz eine langjährige Correspondenz mit den bedeutendsten Mathematikern in Frankreich, Holland, Deutschland, mit Arnauld, Joh. Bernoulli, mit De Volder, Hartsoeker, Remond, Otto Guerike u. a.

In diesem lebhaften Briefverkehr mit den genannten Gelehrten, welcher nicht selten die ganze Schärfe der Gegensätze heraustreten lässt, wird der ganze Ideenkreis der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts

entwickelt, aus welcher sich die physikalischen Anschauungen der neuesten Zeit herausgebildet haben.

Eine Kenntniss dieses Briefwechsels und der darin sich geltend machenden Gegensätze hätte manche spätere Begriffsverwirrung verhütet. und selbst einem Kant manche Partien seines berühmten Werkes: „Wahre Gedanken zur Schätzung der lebenden Kräfte", erspart. Dass sich die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit der Streitfrage, welche das 17. Jahrhundert erfüllt, auf Unklarheit in den Grundbegriffen reducirt, ist mit Recht betont worden.

Soweit es sich hier um einen Kampf zweier Parteien handelt, welche sich nicht verstehen, weil ihnen der gemeinsame Boden der philosophischen Weltanschauung mangelt, wird Kant recht haben, dass ein wissenschaftlicher Ausgleich durch Richtigstellung der Begriffe am ehesten möglich sei. Aus diesem Grunde hat Kant die Beziehung dieser Frage zur Philosophie hervorgekehrt und eine Klärung der Begriffe von der Metaphysik erwartet.

Vielleicht ist der Zusammenhang von Physik und Metaphysik in keiner der vielen Streitschriften aus dem Kreise der beiden Parteien so scharf hervorgekehrt, wie in dem geistreichen Werke einer gelehrten Frau, welches wir hier in seinen Hauptgedanken darzulegen versuchen. In diesem Werke ist Philosophie und Naturwissenschaft noch vollkommen ein und dasselbe.

Wenn die etwas eingehende Abhandlung über vorliegendes Werk keinen anderen Zweck erfüllete, als zu zeigen, wie damals noch Fragen, welche heute ausschliesslich von den Vertretern der mathematisch-physikalischen Wissenschaften erörtert werden, als specifisch philosophische und metaphysische Grundprobleme betrachtet waren: so hätte für die Anbahnung eines neuen Verhältnisses der Philosophie zu den Naturwissenschaften die Untersuchung immerhin einigen Werth.

Der Grundgedanke eines Leibniz, den er zuerst in einem Schreiben an den gelehrten Juristen Conring aussprach und später so oft wiederholte: „Omnia fieri mechanice in natura, i. e. certis legibus mathematicis a Deo praescriptis", ist der leitende Gedanke der vorliegenden Untersuchung.

I. Geschichtliches.

Eine der interessantesten Erscheinungen in der Geschichte der neueren Philosophie ist die Frau des französischen Generals des Marquis Du Chatelet, Gabriele Emilie, eine geborene Le Tonnelier de Breteuil. Ihr Lehrer in der Mathematik war Samuel König aus Bern, ein Schüler Johann Bernoulli's.[1]) Sie starb schon im Jahre 1749 kaum vierzig Jahre alt in Lunéville. Aus ihren Schriften und Briefen erfahren wir, dass sie

[1]) Fuss, Correspondance T. II, 426.

einen Sohn und eine bereits verheirathete Tochter hinterliess. Seit dem Jahre 1733 stand sie mit Voltaire in lebhaftem Verkehr, und hatte auf ihn den Einfluss, dass auch dieser für einige Zeit sich dem Studium der Naturwissenschaften mit grosser Leidenschaft hingab. Auf ihrem Landgute Cirey wurde ein physikalisches Laboratorium eingerichtet. Die Probleme, welche in England die Geister entflammt hatten, sollten auch auf französischem Boden das Interesse der Gelehrtesten erregen. Die Marquise Du Chatelet unternahm es, die „Principia philosophiae naturalis mathematica" Newton's in's Französische zu übersetzen, um es ihren Landsleuten zu ermöglichen, in den Geist derselben einzudringen. Sie unterhielt mit dem späteren König von Preussen Friedrich II., dem Grossen, einen lebhaften Briefwechsel, der vom 26. August 1738—1744 reicht. Sie concurrirt mit Voltaire um einen Preis der Akademie, und schreibt diese Abhandlung hinter dem Rücken ihres Freundes innerhalb acht Tagen, indem sie nur eine Stunde in der Nacht schläft, die Uebermacht des Schlafes durch Eintauchen der Hände in kaltes Wasser bewältigend. Sie macht bereits selbst merkwürdige Experimente, untersucht z. B. die Verschiedenheit der Wärme der Spectralfarben, sie hat ein scharfes Auge auf die Beobachtungen anderer Forscher. Die Mittheilung Friedrich's II. über seine Experimente mit einer Pendeluhr unter dem Recipienten im luftleeren Raume ist ihr nichts Neues, sie bemerkt ihrem königlichen Freunde, dass dieses Experiment schon früher von dem Engländer Derham angestellt wurde.

Sie bekennt sich mit Entschiedenheit als Gegnerin der scholastischen Methode und lässt in allen Dingen vor allem die Autopsie, das Experiment sprechen. Sie betrachtet die Mathematik als die hervorragendste Schule, den Gedanken zu bilden und vor Sinnestäuschungen zu bewahren, und empfiehlt ihrem Sohne mit einem mathematisch geschulten Geiste an die Erscheinungen der Natur und die Probleme der Forschung heranzutreten. In diesem Sinne verweist sie vor allem auf die Erfahrung. Diese bezeichnet sie als „den Stab, welchen die Natur uns Blinden hinterlassen, um uns in unseren Forschungen zu führen."[1])

Das, was sie jedoch von den Vertretern eines gemeinen Empirismus himmelweit unterscheidet, ist gerade die Betonung des intellectuellen Momentes, der Geistesthätigkeit, der strengen Zucht des Gedankens, ohne welche wissenschaftliche Erfahrung nicht zustande kommt. Die Marquise Du Chatelet kennt die Einseitigkeit und Beschränktheit eines Empirismus ohne Geist und Geisteszucht, und bezeichnet ihn als eine Verirrung.[2])

[1]) Institut. de Physique. Paris 1740. p. 10. Die ‚Institutions' haben, nach Steinwehr's Uebersetzung zu schliessen, eine zweite Auflage erlebt. ch. 15. § 351 sagt die Marquise, dass sie an einem Buche über die Planetenwelt (monde planétaire) arbeite. p. 29. — [2]) Besonders ch. 9 § 182, wo sie nicht undeutlich den Locke'schen Empirismus und dessen „verschämtes Nichtwissen" als Geistesträgheit charakterisirt.

Daher geht sie vor allem selbst in diese Schule der Gedankenarbeit, die Philosophie. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass Naturwissenschaft und Philosophie die gleichen Aufgaben haben, dass somit die Naturforschung von selbst an die Mithilfe der Philosophie gewiesen ist, und umgekehrt eine Philosophie, welche nicht auf dem Boden der exacten Forschung und der Geschichte der Geistesarbeit steht, ein Phantom ist. Das was für sie der Nerv der Forschung ist, ist die Physik, welche über sich selbst hinaus zur Metaphysik führt.

Einen Descartes bezeichnet sie als hellen Stern am Himmel des Wissens, der eine Revolution in den Gebieten der Forschung hervorgerufen. Die moderne Wissenschaft steht auf den Schultern eines Galilei, Kepler, eines Newton, Huyghens und Leibniz. Newton bezeichnet sie als den Entdecker der Schwerkraft, der Gravitation, „welche in der ganzen Natur verbreitet ist und sowohl die Ursache der Bewegung der Planeten um die Sonne als auch der Grund der Schwere auf der Erde ist".[1])

In dem damaligen Kampf zwischen Cartesianern und Newtonianern warnt sie ihren Sohn vor beschränktem Parteigeist, der gefährlich in allen Lebenslagen, lächerlich in der Physik ist, welche einzig in der Forschung der Wahrheit besteht.[2])

Wenn sich Voltaire selbst als denjenigen bezeichnet, der die Philosophie Newton's in Frankreich eingeführt hat, so ist die Marquise Du Chatelet es, welche Voltaire selbst zu diesen Studien veranlasste. Die Schrift Voltaire's „Élémens de la philosophie de Newton", welche diesem Zweck dient, gibt vielfach von den Einflüssen des Geistes der Marquise Zeugniss. Voltaire neigt dem Empirismus Locke's und der nüchternen mathematischen Methode zu. Dieser Empirismus ist wohl gemeint, wenn Du Chatelet sagt, dass Voltaire's Arbeit etwas beschränkte Grenzen habe. Bekanntlich schrieb Voltaire später noch eine eigene Vertheidigung des Newtonianismus (Défense du Newtonianisme) eine Art Protest gegen die Metaphysik eines Leibniz. Gerade einen Leibniz hatte sich die Marquise zum Führer erkoren, die Schriften seines Schülers Wolff studirt sie und spricht die Absicht aus, sie in „französische Sauce" zu tauchen, d. h. in einer dem französischen Genius passenden Uebersetzung den Franzosen zugänglich zu machen. Auch Friedrich II. studirt eifrig die Werke des „weisesten Wolfius" und ist empört über das bittere Geschick, das diesem würdigen Philosophen bereitet wurde. In der Gesellschaft von Leibniz, sagt Friedrich II. schalkhaft, wolle er sich der Marquise vorstellen.

Gerade Friedrich II. charakterisirt wiederholt die „Institutions de Physique" der Madame Du Chatelet als Metaphysik. Dass er selber von dem Geiste dieser Metaphysik der Schule des Leibniz berührt sei, bekundet er in seiner Abneigung gegen das Lieblingsdogma Newton's, den sogen. leeren Raum.

[1]) p. 6. — [2]) p. 7.

Wenn ein geistreicher Forscher der Gegenwart[1]) Leibnizische Gedanken in der neuen Naturwissenschaft aufgespürt und in dem sicheren Bau heutiger Empirie manche Trümmer einer glänzenden, einst die Wissenschaft beherrschenden Speculation gefunden hat, so können wir dasselbe von den „Institutions de Physique" der Marquise sagen. Sicher hätte ihr ein Leibniz das Zeugniss nicht versagt und ihr zugerufen: Das ist Geist von meinem Geist und Gedanke von meinen Gedanken. Obwohl sie nicht sclavisch ihrem Meister in all die Abgründe und Untiefen seiner Speculation folgt, und sich der Widersprüche der Leibnizischen Monade wohl bewusst ist, so bekennt sie sich doch vor allem als begeisterte Schülerin eines Leibniz.

Was sie von ihm gelernt hat, und was heute nicht selten von Naturforschern und Studirenden der Physik als eitler Tand verachtet wird, das schärft sie auf's eindringlichste als unerlässliche Vorbedingung für ein erfolgreiches Studium der Naturwissenschaften ein, nämlich das Studium der Logik, die gewissenhafte Anwendung der logischen Grundgesetze auf die Erscheinungen der Natur. Namentlich die Befolgung der beiden Grundgesetze der Logik, des Gesetzes des Widerspruches und des Gesetzes des hinreichenden Grundes, kehrt sie bei jeder Gelegenheit als den Prüfstein zur Richtigstellung von Hypothesen in der Physik hervor.

Obwohl sie in der That nicht selten demselben Irrthum verfällt, wie Leibniz selbst, nämlich der Verwechselung des metaphysischen Causalgesetzes mit dem logischen Gesetze vom Grunde, und ausserdem noch hie und da eine ziemlich ungenaue Kenntniss der Geschichte der Philosophie bekundet, was ihr natürlich von Voltaire nicht geschenkt wird, so betrachtet sie den deutschen Philosophen als den zweiten Archimedes in der Naturwissenschaft und sagt von ihm, dass, wie jener die Theorie des Hebels und der Waage, dieser das Gesetz des zureichenden Grundes als eine Leuchte in die Naturforschung eingeführt habe.

Die Herausgeber der Voltaire'schen „Élémens de la Physique de Newton"[2]) bezeichnen ausdrücklich die Marquise Du Chatelet als das Haupt der Schule Leibnizens in Frankreich und ihren Freund Voltaire als deren Gegner, obwohl selbst Voltaire nicht selten genöthigt ist, dem Genius Leibnizens seine Huldigung darzubringen.

II. Stellung zu Leibniz.

Wie ihr Meister Leibniz den einseitigen Empirismus des modernen französischen Epikur, des Gassendi, eines Toland und Locke, der, statt auf die Probleme einzugehen, an ihnen skeptisch vorübergeht und mit dem Nichtwissenkönnen der Forschung eine Grenze setzt — als „verschämtes Nichtwissen" d. h. als Indifferentismus und Geistesträgheit

[1]) Du Bois-Reymond. Reden. Leipzig 1886. I. 53. — [2]) Oeuvres Complètes de Voltaire, Basle 1786. T. 31. p. 17.

geisselt, so versäumt es auch die Marquise nicht, die Vorurtheile des gemeinen Empirismus gegen die Metaphysik als bequemen Deckmantel des Indifferentismus zu geisseln, welcher sich überredet, dass, weil man in diesen Dingen nicht alles wissen kann, es besser sei, sich gleich auf die faule Haut des Nichtwissenkönnens zu legen.[1])

Diese Achillesferse der selbstgesteckten Grenzen des Naturwissens wird hie und da blosgelegt als instinctive Antipathie gegen die Wissenschaft der letzteren Probleme, gegen die Metaphysik. — Andererseits kann man der Verfasserin der „Institutions" den Vorwurf der Systemmacherei, welcher der Empirismus mit Recht entgegentritt, nicht machen.

Ihr handelt sich's wahrlich nicht um das eigensinnige Vergnügen, theoretische Welten oder philosophische Systeme aufzubauen; ihr Interesse war ein sehr concretes, nämlich das Problem, welches damals die Geister fieberhaft bewegte, — nicht etwa zu lösen, darüber war sie vollkommen klar — sondern, soweit dasselbe dem menschlichen Geiste zugänglich gemacht werden kann, wissenschaftlich sich näher zu bringen. Es ist das Problem der Bewegung.[2])

Der Cartesianismus war damals sowohl an der Akademie als auch überhaupt in Frankreich fast noch allmächtig, obwohl die „Principia" Newton's durch die Marquise selbst ihren Landsleuten zugänglich gemacht waren. Descartes versuchte die Bewegungen der Himmelskörper durch Wirbel zu erklären, nämlich durch wirbelförmige Bewegungen des Aethers, welchen er als feinsten denkbar geistigen Stoff in dem Weltenraum ausgebreitet dachte, und in welchem nach seiner Vorstellung die Himmelskörper schwimmen sollten. Bereits Galilei und Toricelli hatten sich die Entstehung der Bewegung ähnlich vorgestellt. Mit einer gewissen genialen Lebhaftigkeit wird dieses Product der Einbildungskraft bei den Cartesianern durchgebildet. Selbst ein Huyghens, Leibniz, ein Lesage und Kant sind von dieser Vorstellung durchdrungen. Vorübergehend, aber auch nur vorübergehend, scheint selbst Newton — in seinem Briefe an Halley — ihr zuzuneigen.[3]) Bald jedoch kam er davon zurück. Er verzichtet von da an mit einer gewissen Hartnäckigkeit auf das Woher? und Warum? der Bewegung im Sinne der Mechanik einzugehen: er will vor allem die Thatsache, das „Was" derselben mathematisch feststellen. Alles andere überlässt er den Erwägungen Anderer und — vor allem — Gott, dem Schöpfer der Welten. Die Voraussetzung der „Principia mathematica" Newton's — deren Metaphysik ist positiv christliche Theologie — d. h. der lebendige Glaube an den allmächtigen Schöpfer. Mit einer gewissen heiligen Scheu ruft Newton

[1]) Institutions de Ph. p. 83. — [2]) Das sonstige Leben und die Schicksale der geistreichen Frau, welche hierin ganz ein Kind ihrer Zeit war, liegt ausserhalb des Bereichs dieser rein wissenschaftlichen Betrachtung. — [3]) Vgl. J. J. Littrow, Geschichte der allgemeinen Gravitation durch Newton. Wien 1835. S. 48 ff.

seinen Freunden das: *Hypotheses non fingo* zu.[1]) Wenn wir nichts als die vier Briefe an Bentley und seine Correspondenz mit John Locke hätten, so würde das genügen, dass Newton in Mitte und in der Blüthe seines Mannesalters ebenso positiv christlich-gläubig gesinnt war, wie Leibniz — nur in der Art der Fassung gingen beide auseinander. Die Systeme beider stecken tief in dem „Larvengehäuse der Theologie".[2]) An einem Grundgedanken Newtons hält die Marquise im Gegensatz zu anderen kühnen Hypothesen der Newtonianer, namentlich eines Maupertuis fest; es ist dies Newton's Satz: „Die Schwere muss durch irgend einen Antrieb verursacht werden, welcher beständig und in Uebereinstimmung mit bestimmten Gesetzen wirkt; ob aber dieser Antrieb ein materieller oder immaterieller sei, habe ich der Erwägung meiner Leser überlassen."[3])

Diesem Gedanken — um das hier gleich zu bemerken — trägt Voltaire volle Rechnung. Die nüchterne Selbstbeschränkung Newton's, bemerkt er, hat weder mit Skepticismus noch mit Obscurantismus etwas zu thun. Die Ansicht von der Voraussetzungslosigkeit der Naturwissenschaft im Sinne des Atheismus wird sowohl von der Marquise, als auch von Voltaire selbst auf's entschiedenste bekämpft. Kant selber verspottet den Positivismus in der Naturwissenschaft als „grossen Nebel"!

„Dieser grosse Mann", sagt Voltaire von Newton, „hat sich während der sechzig Jahre von Forschungen, Rechnungen und Erfahrungen verpflichtet gesehen, sich zu begnügen mit der einfachen Thatsache (der Schwere), die er entdeckt hat. Niemals hat er eine Hypothese gemacht, um die Ursache der Attraction und des Lichtes zu erklären, er hat bewiesen, dass diese Gravitation existirt; u. s. f. dass man doch dabei bleibe und sich nicht einbilde, dass man das, was Newton durch seine Mathematik gethan, durch einen Roman machen könne."[4])

Man könnte fast versucht sein zu glauben, Voltaire hätte hier schon den „Roman" nicht blos seiner Zeitgenossen, sondern vor allem Kant's „Verbesserungen" Newton's im Auge. „Die Anhänger Newton's betrachten die Attraction, fährt Voltaire richtig commentirend weiter, als ein Princip, nämlich als die Ursache der Bewegung der Himmelskörper. Aber das ist eine Imputation, welche weder Newton noch einer seiner Schüler wirklich verdient hat. Sie haben alle auf's bestimmteste das Gegentheil gesagt; sie gestehen alle, dass die Materie nichts aus sich selbst hat, und dass die Bewegung, die Kraft der Trägheit, die Schwere, die Elasticität (ressort), die Vegetation usw., all das durch das höchste Wesen gegeben ist."[5])

---

[1]) Vgl. Dr. C. Isenkrahe, Das Räthsel von der Schwerkraft. Braunschweig 1879. S. 12 u. a. — [2]) Vgl. Du Bois-Reymond's Reden. I. 36. — [3]) Gravity must be caused by an agent acting constantly according to certain laws; but wether this agent be material or immaterial, I have left to the consideration of my readers. Opp. ed. Cotes. T. IV. — [4]) Voltaire, Défense du Newtonisme. p. 253. T. 31 ed. Basle 1786. — [5]) Ib. p. 254. Im Gegensatz zu der Ansicht Du Bois-Reymond. Reden I. S. 11 u. 30.

„Durch welch' ein Anrecht kann man vermuthen, dass derjenige, der so viele Geheimnisse des Schöpfers, ungeahnt den übrigen Menschenkindern, entdeckt hat, die am meisten bekannte Thätigkeit Gottes, welche sich auch den kleinen Geistern am meisten fühlbar macht, nämlich die Schöpfung geleugnet hätte? Diese einzige echt geometrische Philosophie lehrt uns die genauesten Gesetze der Bewegung . . ., entdeckt die wirkliche Schwere der Gestirne gegeneinander . . ., sie beweist, dass diese Macht in den kleinsten Theilchen des Stoffes ist, einfach weil sie im All ist. Er sagt nicht, wie man ihm vorwirft, dass die allgemeine Attraction die Ursache der Elektricität und des Magnetismus ist . . . wartet mit euerm Urtheil über die Ursache des Magnetismus und der Elektricität! Man ist der Elektricität auf der Spur. Aber für die Gravitation und den Lauf der Planeten ist es bewiesen, dass kein Fluidum der Grund davon ist, und dass wir hier an ein besonderes Gesetz des Schöpfers angewiesen sind; denn zum Schöpfer seine Zuflucht zu nehmen, ist die Signatur eines Ignoranten, wenn sich's darum handelt, etwas zu berechnen, was in unserem Gesichtskreise liegt; aber wenn sich's um die ersten Principien handelt, so ist es das Zeichen des Weisen, zu Gott seine Zuflucht zu nehmen!“ [1])

Interessant ist es immerhin, dass gerade Voltaire in dem Maasse, als er gegen die Speculationen der Leibniz'schen Metaphysik Fuss fasst, offen für die supernaturalistische Theologie eines Newton, Bentley, Clarke, eines Locke und Berkeley Partei nimmt.[2])

Wir berühren hier die heftige Streitfrage zwischen Leibniz einerseits und Clarke, dem Schüler Newton's, andererseits, über das Verhältniss der ewigen Gesetze der göttlichen Vernunft zur göttlichen Freiheit, oder dem blosen Willen (mere will) Gottes nicht.

Voltaire recurrirt in den letzten Fragen nach dem Warum? der Erscheinungen einfach auf den Schöpferwillen.[3])

Dass man in der Philosophie nicht auf den Schöpfer recurriren dürfe, bezeichnet er als ein vulgäres Axiom, das allerdings seine volle Berechtigung hat bezüglich der Erklärung der nächsten Ursachen in der Physik. Wenn man bei Fragen, welche sich durch Algebra und Mathematik lösen lassen, sich einfach auf Gott beruft, der es so und so angeordnet habe, so ist das einfache Dummheit; „aber wo sich's um die ersten Principien der Dinge handelt, da ist es das Zeichen der Ignoranz, nicht auf Gott zu recurriren; denn entweder gibt es keinen Gott, oder es gibt keine ersten Principien als in Gott!“ [4])

In diesem Punkte ist die Marquise Du Chatelet vollkommen einverstanden, wie das Voltaire ausdrücklich constatirt, dass auf dem Wege

[1]) S. 255. — [2]) Ib. 255. „Car recourir à Dieu est d'un ignorant, quand il s'agit de calculer ce qui est a notre portée; mais quand on touche aux premiers principes, recourir à Dieu, est d'un sage.“ — [3]) S. 40 ff. — [4]) S. 75. „Si n'en est

der blosen Mechanik man nicht die letzten Probleme zu lösen imstande ist. „Sie betet die ewige Weisheit an, die das einzige Princip derselben ist." Das zweite Capitel der „Institutions de Physique" handelt ausführlich von der Existenz Gottes.[1])

III. Methode.

„Das Studium der Natur", so beginnt die Abhandlung, „erhebt uns zur Kenntniss eines höchsten Wesens; diese grosse Wahrheit ist womöglich für eine gute Physik noch nothwendiger als für die Moral. Sie muss das Fundament und der Schluss aller Forschungen sein, die wir in dieser Wissenschaft machen!"[2])

Ganz methodisch wird dann der Schluss von der Existenz endlicher Wesen auf die Existenz eines ewigen Wesens gemacht. Da kein endliches Wesen durch und aus sich selbst existiren kann, so muss es ein Wesen geben, das aus und durch sich selbst existirt, da es ausserdem keine Ursache der Existenz der Dinge gibt. Die Entstehung aus dem Nichts wäre ja ein Widerspruch in sich selbst. Also muss nothwendig ein durch sich seiendes ewiges Wesen existiren.

Das Gesetz des hinreichenden Grundes führt unbedingt von dem Dasein endlicher Dinge zu der Existenz eines unendlichen aus sich seienden Wesens.[3]) Die Attribute dieses höchsten Wesens sind eine Folge der Nothwendigkeit seiner Existenz.

Im Anschlusse an Leibniz wird die Freiheit Gottes entwickelt — „denn Handeln nach der Wahl des eigenen Willens heisst frei sein!"[4]) Besonders aber, und dies ist charakteristisch, in Beziehung auf die Stellungnahme gegenüber Newton-Clarke und ihrer scharf prononcirten Betonung des „blosen Willens" (mere will) in Gott, legt die Marquise ein Hauptgewicht auf die ewige Weisheit — die ewige Gesetzmässigkeit der göttlichen Ideen als der leitenden Motive dieses freien Willens. Sie spricht es wiederholt aus, dass eine zu scharfe Scheidung des göttlichen Willens von der Weisheit im Sinne Clarke's, dass dessen „bloser Wille" eigentlich zu sehr nach Willkür in Gott aussehe und den Zufall sogar nicht ausschliesst.[5])

Der zureichende Grund, sagt Du Chatelet, ist auch das Motiv für die Wahl des freien Willens in Gott, der göttlichen Wahlfreiheit in der Schöpfung und Erhaltung der Dinge. Mit dieser Theorie der unendlichen Weisheit des Schöpfers hängt die Lehre vom Endzweck, „diesem so frucht-

---

pas de même des premiers principes des choses; c'est alors que ne pas recourir à Dieu, est d'un ignoraut; car ou il n'y a pas de Dieu, ou il n'y a des premiers principes que dans Dieu."

[1]) Voltaire, Élémens p. 254. Elle avoue ensuite que nul méchanisme ne rend raison de ces profondeurs, et elle adore la sagesse éternelle, qui en est le seul principe. — [2]) Institutions, ch. II. § 18. p. 38. — [3]) p. 41. — [4]) p. 46. — [5]) p. 46 ib.

baren Princip in der Physik zusammen, das einige Philosophen in so ungerechter Weise aus derselben verbannen wollten:“ [1]) „Es heisst blind sein oder es sein wollen, wenn man nicht sieht, dass der Schöpfer im geringsten seiner Werke sich bestimmte Zwecke gesetzt, die er stets erreicht, und welche die Natur ohne Verzögern bethätigt. Den Endzweck aus der Welt schaffen, heisst dieselbe zum Chaos machen. Freilich entdecken wir, indem wir die Natur studiren, nur da und dort einen Einblick in die göttliche Kunst des Schöpfers.“ Hier steckt die Schülerin eines Leibniz, ohne es zu wissen, tief in der so perhorrescirten Scholastik. Sie theilt den Optimismus ihres Lehrers in der Annahme einer bessern Welt trotz der Spöttereien ihres Freundes Voltaire in dessen „Candide“.

Was hier constatirt werden soll, ist lediglich die Thatsache, dass über das Verhältniss der Physik zur Metaphysik als der Wissenschaft der Principien Voltaire so ziemlich der gleichen Ansicht ist, wie die Marquise Du Chatelet, wie Leibniz und Newton.[2])

Selbst da, wo sich Voltaire sarkastisch gegen die Metaphysik kehrt und den ganzen speculativen Apparat der Leibnizischen *ratio sufficiens*, der sich in der Monadologie und der „harmonie préétablie“ zuspitzt, in's lächerliche zu ziehen versteht, verleugnet er nicht seine theistische Weltauffassung. Hier ist also noch keine Spur von Materialismus im Sinne des Geschichtsschreibers des Materialismus H. Lange.[3])

Gerade Voltaire gibt in seiner Lehre von dem „Stoff“ Zeugniss, dass er von der Metaphysik eines Leibniz nicht ganz unbeeinflusst geblieben ist. Er gibt eine recht anschauliche Theorie der Erfahrung, und zwar der wissenschaftlichen, durch eine exacte Causalverbindung und genaue Sinnesfunction vermittelte Erfahrung, im Gegensatz zu der empiristisch-rohen Auffassung, dass man mittelst der Sinne allein Erfahrung machen kann. Die Spitze der Ironie in dem Doctor Akakia gegen Maupertuis liegt in dem Satze, dass man fürderhin den Bau der Häuser durch reine Empiriker, nämlich die Maurer, und nicht mehr durch Architekten und Techniker besorgen lassen soll.

Dass das blose Experiment, sobald es im Dienste einer falschen Causalverbindung steht, in die Irre führt, zeigt er an dem Beispiele des Chemikers und Physikers Robert Boyle[4]), der aus dem Niederschlag des verdampften Wassers zu der falschen Annahme geführt wurde, dass das Wasser sich in Erde verwandelt habe, bis Börhaave den richtigen Causalnexus, nämlich die Thatsache des erdigen Niederschlages infolge der Verdampfung feststellte. Voltaire tadelt sowohl Boyle als Newton, dass sie einem einseitigen Atomismus gehuldigt, nämlich der Ansicht von der Identität der letzten Elemente des Wassers und der Erde, und dass eine falsche Erfahrung sie zu diesem Schlusse geführt habe.[5])

[1]) p. 48. — [2]) Élémens. p. 72. — [3]) Voltaire, Élémens. p. 66. ch. 8: Des premiers principes de la matière. — [4]) Élémens. p. 65. — [5]) p. 65. „À quel point

Voltaire erscheint hier als scharfer Kritiker des Materialismus und gemeinen Empirismus und einer Entwicklungslehre in diesem Sinne.[1])

„Jede Art des Seins", fährt er fort, „ist eine Welt für sich; und weit entfernt, dass eine blinde Materie alles erzeugt durch blose Bewegung, ist es sehr wahrscheinlich, dass Gott eine Unendlichkeit von Wesen mit unendlichen Mitteln gebildet hat, weil er selbst der Unendliche ist."[2])

Wenn die Menschen an Verwandlungen geglaubt haben, haben sie sich nicht hier durch die blose Erscheinung täuschen lassen? so wie jene die glaubten, dass die Sonne wandere?

Newton's Atomismus beruht auf dem eines Gassendi und Epikur.[3]) Voltaire ist davon nicht befriedigt, denn die Annahme solcher letzter indifferenter Elemente, die sich fortwährend ändern, jede beliebige Gestalt annehmen, führt statt zu einer letzten vernünftigen Ursache zu dem blosen Zufall — Newton war Mensch und konnte sich täuschen wie wir —: dass mit der Frage nach den letzten Elementen des Stoffes auch die Frage nach der Stetigkeit der Arten innerlich verknüpft ist, sieht Voltaire klar. Ist die Variabilität der Atome zugegeben, so folgt selbstverständlich auch die Veränderlichkeit der Arten, und damit die Auflösung der strengen Naturordnung und der Naturforschung selbst, welche nothwendig letzte, constante Elemente voraussetzt.

Hier ist nicht blos die Marquise Du Chatelet, sondern Voltaire selbst von der Dialektik eines Leibniz berührt. Was Leibniz bekanntlich an dem empiristischen Atomismus tadelt, ist dies, dass dessen letzte Elemente blose Producte der sinnlichen Vorstellung, nicht aber wirkliche Postulate einer streng mathematischen Forschung — nämlich keine stetigen unveränderlichen letzten Elemente oder Einheiten — Monaden im Sinne des mathematischen Calculs — sind.

Dies ist eigentlich einer der grundlegenden Punkte in dem Streite zwischen Empirismus und Metaphysik, zwischen Newton und Leibniz. Die Vorschläge neuerer Forscher, eines Faraday, Thomson, Tait, Maxwell usf., die Atome zu idealisiren d. h. sie als reine mathematische Grössen, Kraftpunkte usw. zu fassen, liegen auf der Bahn der Leibniz'schen Speculation.

Voltaire's sonstige Hiebe auf die Metaphysik eines Leibniz[4]) sind somit nach den leitenden Grundgedanken zu beurtheilen.

IV. Verhältniss von Newton und Leibniz.

Was die Schülerin zweier grosser Männer, eines Newton und Leibniz, charakterisirt, ist das Streben, die mathematisch nüchterne Empirie

faut il se défier de l'expérience, puisque celle-si trompa Boyle et Newton? ... Si une fausse expérience n'avait pas conduit Newton à cette conclusion, il est à croire qu' il eût raisonné tout autrement."

[1]) p. 67 u. 68. — [2]) p. 68. — [3]) Élémens. p. 70. — [4]) Élémens. p. 342.

Newton's mit der speculativen Metaphysik Leibnizens zu verbinden, oder mit anderen Worten: die nackte Naturforschung an dem Kriterium des Causalgesetzes zur Verfolgung der letzten Probleme zu befähigen. Kant geht genau denselben Weg. Die Frage nach dem Wesen der letzten Elemente der Materie steht in engster Beziehung zu dem Grundproblem der Bewegung, der Gravitation, zu der Frage nach dem Raum und der Zeit.[1]) Hier soll sich nun das Grundgesetz der Causalität als „Zügel der Einbildung" erproben.[2])

Dass das Problem der Materie so alt ist als die Wissenschaft, entgeht der Verfasserin der ‚Institutions' nicht.[3]) Unter den verschiedenen Hypothesen berührt sie ausführlich die eines Descartes, eines Gassendi und der Atomisten ihrer Zeit, welche im Grunde genommen die Epikur's ist. Sodann wird die Theorie von Leibniz und Wolff über die Elemente der Materie nach dem Causalkriterium erörtert und dargethan, dass im Sinne eines Leibniz die empiristischen Atome diesem Gesetze nicht genügen können, dass sie selbst schon zusammengesetzte Körper und somit keine einfachen Elemente sein können. Das Attribut der Ausdehnung, das ihnen beigemessen wird, beraubt sie der Möglichkeit, erste Elemente, nämlich wirkliche Einheiten zu sein.[4])

Die Ausdehnung schliesst die Eigenschaft der Ursprünglichkeit des Elementes aus. Das empiristische Atom ist bereits ein Körper, ein Ausgedehntes, also kein Element. So die Marquise ganz in der Gedankenbahn eines Leibniz-Wolff.

Dass dies der springende Punkt dieser Philosophie ist, erfasst mit raschem Ueberblick Friedrich II. in seiner Correspondenz mit De Suhm.[5]) Das empiristische Atom Epikur's, Gassendi's, Newton's hat das Moment der Ausdehnung, somit den leibhaftigen Widerspruch, also die Unmöglichkeit der Existenz in sich. Nach dem ersten Denkgesetz können empiristisch gedachte Atome nicht untheilbar, somit keine wirklichen letzten, keine einfachen Elemente sein[6]) — keine Einheiten, Monaden. Eine möglichst kurze Dogmatik der Monas, des letzten einheitlichen Elements, folgt sodann. Selbst über diese hinaus, zu dem letzten Grund der Einfachheit d. h. dem göttlichen Wesen wird der Gedanke fortgesponnen.

Gott konnte nicht die Ausdehnung schaffen, ohne dass er eher einfache Wesen geschaffen hätte[7]); denn es ist nothwendig, dass zuerst die Elemente des Zusammengesetzten existiren, ehe dieses selbst; da aber diese Theile nicht mehr weiters zerlegbar sind, so muss sich ihr erster Grund im Schöpfer finden.

[1]) Du Chatelet, Institutions, p. 91 sq. — [2]) Ib. p. 30. — [3]) Institutions, p. 130. — [4]) p. 133, § 121. „Les atomes, ou parties insécables de la matière ne peuvent être les êtres simples; car ces parties, quoique physiquement insécables, sont étendues, et sont par le même cas que les corps qu'elles composent." — [5]) Lettres de Frédéric le Grand, Oeuvres, T. XII, p. 277. — [6]) Institutions, p. 134. — [7]) Instit. p. 136.

Mit dieser Fassung der Monaden im engsten Zusammenhang steht die ganze fernere Mechanik und Physik. In dem Begriff der Monas selbst liegt nun fernerhin der logische Grund aller Entwickelung, aller Bewegung, Zusammensetzung, aller Phänomene des Werdens.[1])

In der Monas liegt die Causalität, der Grund aller weiteren Erscheinungen und Bewegungen. Dieser Grund heisst Kraft.

„Das Princip, das die hinreichende Ursache der Verwirklichung einer Action, mag sie heissen, wie sie will, enthält, heisst Kraft; denn das einfache Vermögen zu handeln, ist in den Wesen lediglich eine Möglichkeit des Handelns oder Leidens, zu der es eines Grundes seiner Actualität bedarf." [2])

Man muss also zwischen dieser Möglichkeit einen Grund der Verwirklichung annehmen d. h. eine Kraft (une force), welche dieses Vermögen, welches ein Wesen zum Handeln hat, in's Werk setzt[3]), d. h. die Potentialität zur Actualität macht. Nun muss der Grund alles dessen, was dem Zusammengesetzten zukommt, schon in den Elementen oder in den einfachen Wesen sein; also kommt den Monaden diese Kraft zu, welche in einer fortdauernden Tendenz zur Action besteht, und diese Tendenz erreicht immer ihre Wirkung, wenn nicht ein Grund vorliegt, der ihre Wirksamkeit behindert, d. h. wenn kein Widerstand da ist. — Man muss nämlich Widerstand das nennen, was den Grund enthält, weshalb eine Action nicht wirklich wird, obwohl der Grund der Wirklichkeit vorhanden ist.

„Die einfachen Wesen (Monaden) sind also begabt mit einer Kraft, mag sie nun wie immer geartet sein, durch deren Energie sie zur Thätigkeit geneigt sind, sobald sie keinen Widerstand finden.[4]) Da nun die Erfahrung zeigt, dass die Kraft der einfachen Wesen sich fortan in den zusammengesetzten entfaltet, so folgt, dass jedes einfache Wesen vermöge seiner Natur und durch seine innere Kraft (par la force interne) in einer fortdauernden Bewegung ist, welche in ihm fortlaufende Veränderungen und eine dauernde Succession erzeugt ..."

Zwei Sätze, welche als die grössten Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft gelten, die Hypothesen von der Constanz des Stoffes und der Kraft, entwickelt die Schülerin eines Leibniz mit unverkennbarer Consequenz.[5])

Die Zusammensetzungen dauern abgesehen von den Veränderungen, die sie erfahren, die Materie bleibt dieselbe während sie verschiedene Formen annimmt; weder unser Körper, noch der der Planeten, noch die Luft, noch etwas von dem, was uns umgibt, kehrt in's Nichts zurück,

---

[1]) Ib. § 125 sq. — [2]) p. 137. — [3]) p. 137. — [4]) p. 138. „Les êtres simples sont donc doués d'une force, quelle qu'elle puisse être, par l'énergie de la quelle ils tendent à agir et agissent en effet dès qu'il n'y a point de resistance." — [5]) Institutions, Ch. VII. § 127. p. 138.

obwohl der Zustand dieser Wesen in jedem Moment sich ändert. Es ist somit nothwendig, dass die einfachen Wesen, aus denen die zusammengesetzten hervorgehen, dauern d. h. dass sie constante und invariable Bestimmungen haben, während sie andere haben, welche fortwährend wechseln; denn wenn die einfachen nicht durch ihre Natur dauerhaft wären, könnten die zusammengesetzten unmöglich dauern.

Daraus folgert die Verfasserin — ganz im Geiste Leibnizens — weiter, dass nur die einfachen Wesen (Monaden) dauerhaft und der Modificationen zugänglich sind, welche ihre innere Kraft hervorbringt. Also sind nur die Monaden wirkliche Substanzen.

V. Lehre vom Stoff.

In der entgegengesetzten Stofflehre wurzelt der grosse Gegensatz der Physik eines Newton und Leibniz. Newton ist reiner Atomist im Sinne des Empirismus. Das Problem des Stoffes im Sinne der Metaphysik existirt für ihn nicht. Selbst mit Physik befasst er sich nur ab und zu. Seine Aufgabe ist reine Geometrie, die exacte Rechnung der Mechanik der Himmelskörper. Die Hauptaufgabe ist die Erfassung der Thatsache der Bewegung, der Schwere der Körper überhaupt. Nach den Ursachen zu fragen, vermeidet er, mit Hypothesen gibt er sich nicht ab. Das Facit seiner Rechnung ist die Lehre von der den Körpern eigenartigen Schwere, der Gravitation.[1])

Leibniz, obwohl auf diesem Gebiete ihm ungleich an Kraft, ist einem Newton gleichwohl auf dem speculativen Gebiete in der Erörterung der Probleme und der Elemente der Physik überlegen. Er kommt an die Forschungsresultate der Empiriker mit dem Richtscheit der Logik heran — er fordert für jeden Satz der Physik die Angabe des Grundes. Ueberall kommt das Warum zum Vorschein. Und diese Bahn geht seine Schülerin in Frankreich vor allem auf dem Gebiete von der Materie und der Lehre von den letzten Elementen der Materie.

Nachdem uns jetzt durch die wohl fast erschöpfende Edition der Werke Leibnizens durch Onno Klopp und Gerhardt eine genaue Einsicht in die Dialektik der Leibniz'schen Theorie von der Materie und deren Elementen gestattet ist, wird die Bedeutung der Leibniz'schen Elemente gegenüber der Cartesianischen Stofflehre, welche im Grunde die der Empiriker des 18. Jahrhunderts — Newton mit eingeschlossen — ist, etwas näher gerückt. Wenn wir sehen, wie sich an diesem Probleme so hervorragende Männer wie der Professor der Mathematik in Leyden De Volder (1643—1709), ein Joh. Bernoulli, Arnaud, ein Otto Guericke, ein Huyghens, Remont u. a. betheiligten, so wird das

[1]) Vgl. Leibnizens hohe Achtung für Newton in dem Brief an Burnett. ed. Gerhardt III, 262. „Son premier ouvrage a déjà contribué beaucoup à ce qui rapport à la religion et à la piété" S. 228. Der Brief ist vom Jahre 1698.

selbstgefällige Achselzucken über die Leibniz'sche Monas in den Kreisen wirklich ernster Wissenschaft etwas geringer werden. Wir sind weit entfernt zu meinen, damit sei dieses grosse Problem etwa gelöst — soweit aber dürfen wir uns jetzt schon herausnehmen, zu meinen, dass wenigstens negativ ein Schritt vorwärts geschehen sei, dadurch, dass die Widersprüche der empiristischen Stofflehre herausgekehrt sind, einer Theorie, welche in den breitesten Kreisen moderner Physiker — von den Speculationen des modernen Monismus ganz abgesehen — als dogmatisch betrachtet wird.

Indem wir uns vorbehalten, diesen interessanten Punkt im Zusammenhang zu erörtern, wollen wir hier nur constatiren, dass die Marquise Du Chatelet, welcher die scharfe Kritik der Monadenlehre durch De Volder sicher nicht bekannt war, noch weniger die Einwürfe eines Otto Guericke und die Replik Leibnizens, welcher dabei den Grundsatz feststellte, derartige Probleme könnten nur durch die schärfsten Widersprüche um einen Schritt vorwärts gebracht werden, dass die Schülerin eines Leibniz den Gedankengang des Meisters im ganzen richtig und nicht ohne kritische Schärfe verfolgt.

Sie appellirt an das Grundgesetz der Wissenschaft, das Causalgesetz. Ohne Hypothesen kann deshalb die Physik nicht auskommen.[1]) Sie sieht die Tragweite dieser Frage für alle Gebiete der Physik und versäumt es nicht, darauf hinzuweisen. An dem Causalgesetz wird der Unterschied des Möglichen und Wirklichen festgestellt.[2]) Kein Ding kann wirklich d. h. existent sein, ohne hinreichenden Grund. Nach diesem Gesetz ist jedes Theilchen der Materie bestimmt, die Wirkung zu bringen, welche es bringt. Von da aus ergibt sich in gleicher Weise die Verschiedenheit zweier Sandkörnchen ebenso wie die zweier Weltkörper. Dieses Gesetz lässt uns die ganze Weisheit des Schöpfers erkennen, die nicht weniger wunderbar ist im Kleinsten wie im Grössten.[3])

Nach demselben Gesetz können die letzten Elemente der Körperwelt, der Materie überhaupt, nur einfache Elemente, nicht empiristische Atome, sondern Atome im Sinne des Causalgesetzes — d. h. Einheiten, Monaden sein. Diese sind — und hier ist dann der Schritt von der Geometrie der mathematischen Welt Newton's in die Physik der lebendigen Welt Leibnizens gethan — Kraftpunkte, die infolge schöpferischer Anlagen in sich die Befähigung des Werdens, der Entwickelung tragen. Die Actualität Gottes bleibt die letzte Quelle der Wirklichkeit — im Sinne Leibnizens und seiner Entwickelungslehre sowohl wie im Sinne der starren mathematischen Welt eines Newton.

Beide beruhen zuletzt auf dem Schöpfungsgedanken als letztem Grunde. Die Newton'sche und Leibniz'sche Erklärung der Bewegung — hier stimmt sie vollkommen mit De Volder überein — sind transscendent und keineswegs monistisch.

[1]) Institutions. p. 13 u. 91. — [2]) p. 26. [3]) Instit. p. 29.

Das letzte Princip aller Kraft, die Ursache alles Seins und Werdens ist Gott; die abgeleiteten Ursachen der fortwährenden Actualität der Körper sind die letzten einfachsten Elemente der Materie, die Monaden.[1]) Diese sind darum die eigentlichen Substanzen, sie sind activ, somit Kraftpunkte, weil sie in sich den Grund aller Veränderung tragen. Gegen den monistischen Kraftbegriff protestirt Du Chatelet mit der richtigen Bemerkung, dass unsere Sinne ganze Reihen verschiedener Ursachen, die sie nicht mehr analysiren können, mit dem einen Namen der Kraft bezeichnen. Auf diese Art ist es unmöglich, dass wir uns die bewegende Kraft auf distincte Weise vorstellen können.[2])

Demnach ist die bewegende Kraft, so wie sie in unsere Sinne fällt, nur ein Phänomen, das in uns nur entsteht, weil wir die Wirklichkeiten in grosser Ferne sehen, welche das ausmachen, was wir Kraft nennen.

So wie die active, so ist auch die passive Kraft oder die Trägheit ein Phänomen, weil wir nur sehr ungenau das Princip, das sich in jedem Element findet, sehen.

Den von Leibniz so sehr urgirten Gedanken, wonach sich das ganze Universum als ein *nexus causarum* darstellt, und jedes einzelne Wesen mit der ganzen Reihe von Wesen der Vergangenheit und Zukunft verknüpft ist, versäumt die Marquise nicht, hier zu reproduciren.[3])

„In der Welt ist alles miteinander verknüpft; jedes Ding hat eine Beziehung auf alle, die mit ihm zugleich sind, vor ihm gewesen und nach ihm sein werden. Wir empfinden selbst alle Augenblicke, dass wir mit den Körpern, die um uns sind, in einer Verbindung stehen. Man nehme uns die Nahrung, die Luft, einen gewissen Grad der Wärme, so kommen wir um und können nicht länger leben. Die ganze Erde braucht den Einfluss der Sonne so nothwendig, dass sie ohne denselben sich nicht erhalten und fruchtbar sein kann. So ist es mit allen anderen Körpern beschaffen. Obwohl wir nämlich ihre Verbindungen nicht allemal deutlich einsehen, so können wir doch nach dem Satze des zureichenden Grundes und nach der Analogie nicht zweifeln, dass eine derartige Verbindung sei, dass die Welt ein Ganzes, eine einzige Maschine sei, deren Theile sich aufeinander beziehen und dergestalt mit einander verbunden sind, dass sie alle zur Erreichung des einen Zweckes das ihrige beitragen."

(Fortsetzung folgt.)

[1]) p. 138. § 126. — [2]) p. 170. „Nous appercevons dans la force une infinité des choses à la fois, que nous ne distinguons point, et que par cette raison nous confondons en une." — [3]) Instit. p. 141. § 130.

Die philosophischen Begriffe von Ruhe und Bewegung in der Körperwelt

entwickelt

im Anschluss an die Versuche an der Atwood'schen Fallmaschine.

Von Dr. Jos. Geyser in München.

Für den gesammten Aufbau der Mechanik und Physik sind die Versuche an der Atwood'schen Fallmaschine von grundlegender Bedeutung. Sie enthüllen dem Physiker die allgemeinsten Eigenschaften und Gesetze der Materie und geben ihm die Maasse für seine Begriffsbestimmungen. Doch von nicht geringerer Wichtigkeit sind diese Versuche und ihre Ergebnisse auch für die philosophische Untersuchung der Körperwelt. Diese Versuche offenbaren nämlich die unabhängig von allem menschlichen Denken in der Natur existirenden Eigenschaften und Gesetze der Körperwelt, und so spiegelt sich in ihnen das klare Bild der Natur. Es verlohnt sich darum, dieses Spiegelbild aufmerksamer zu betrachten, um zu einer philosophisch wahren und klaren Auffassung der Vorgänge in der Körperwelt zu kommen. Zuerst mögen uns nun die beiden Zustände der Körper von Ruhe und örtlicher Bewegung beschäftigen, weil darin der Schlüssel für das Verständniss vieler anderer körperlichen Eigenschaften z. B. des Gewichtes, des Druckes, des Stosses usw. enthalten ist.

I.

Wir setzen hier die Einrichtung der sogen. Atwood'schen Fallmaschine und der Versuche an derselben als bekannt voraus; man findet dies auch ausführlich in jedem Lehrbuch der Physik. Gehen wir darum gleich daran, die Ergebnisse dieser Versuche zu untersuchen.

Die Fallmaschine zeigt uns, dass die Körper sich in einem doppelten Zustande befinden können, in einem Zustand der Ruhe oder der örtlichen Bewegung. Ruhe eines Körpers bedeutet die Nicht-Veränderung seiner Stelle im Raum, wenn man sich durch verschiedene Körper einen Raum festlegt. Bewegung bezeichnet dagegen die Veränderung der Stellung eines Körpers im Raume, wenn man nämlich die Stellung dieses Körpers mit der Stellung eines anderen, als ruhig angenommenen Körpers ver-

gleicht.[1]) Ruhe und Bewegung sind somit für den Physiker blose Verhältnissgrössen, insofern der Physiker Ruhe und Bewegung eines Körpers nur aus seiner räumlichen Beziehung zu anderen Körpern herleitet. Jeder Körper bleibt nun — das können wir auch auf der Fallmaschine erkennen — in dem Zustande, worin er sich einmal befindet. Er kann aber auch diesen Zustand ändern, jedoch nur dadurch, dass eine äussere Ursache auf ihn einwirkt, die man Kraft nennt. Aus diesen Sätzen formulirt der Physiker das grosse, den alten Philosophen unbekannte Gesetz der Trägheit. Dasselbe ist ein durchaus wahres, ganz allgemeines Gesetz der Körperwelt. Newton hat dasselbe folgendermaasssen definirt: „Jeder Körper verharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gradliniger Bahn, so lange er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, diesen Zustand zu ändern."

II.

Soweit haben wir den Physiker gehört; jetzt ist es Aufgabe des Philosophen, über das Wesen von Ruhe und örtlicher Bewegung und über das Wesen des Gesetzes der Trägheit zu sprechen.

Unsere erste Frage lautet: Besagt die örtliche Bewegung eines Körpers nichts weiter als das immer veränderte, äussere Verhältniss seiner Stellung zu andern Körpern im Raume; und in welcher Weise bewirken demnach die äusseren Kräfte die Bewegung? Dieselbe Erwägung gibt uns auf beides Antwort. Legen wir derselben eine Thatsache zu grunde, welche uns durch die Fallmaschine geoffenbart wird. Die Geschwindigkeit, welche die Erdschwere einem freifallenden Körper in der ersten Secunde mittheilt, beträgt genau das Doppelte des in derselben Secunde zurückgelegten Weges, so dass der bewegte Körper, wenn man ihn vom Ende der ersten Secunde ab dem Einfluss der Schwerkraft entzieht, in der zweiten und jeder weiteren Secunde den doppelten Weg der ersten Secunde durchläuft. An diese Thatsache anknüpfend erheben wir folgenden Einwand. Nach dem Gesetz der Trägheit verharrt ein Körper in dem Zustande der Ruhe oder der gradlinigen, gleichförmigen Bewegung, worin er sich befindet, wenn er nicht durch äussere einwirkende Kräfte gezwungen wird, diesen Zustand zu ändern. Nun gut! Der Versuch wurde so angestellt, dass der fallende Körper während der zweiten Secunde nicht mehr der Wirkung einer veränderten Kraft unterliegen konnte. Also musste sich dieser Körper am Ende der zweiten Secunde in demselben Zustande der Bewegung befinden, wie am Ende der ersten Secunde. Allein wir sehen, dass die Wege der beiden Secunden ganz verschieden

[1]) „Wir beurtheilen die Ruhe oder die Bewegung eines Körpers durch Vergleichung seiner Lage mit derjenigen der umgebenden Körper, von welchen wir annehmen, dass sie in Ruhe seien" usw. F. v. Lommel. Lehrbuch der Experimentalphysik. 2. Aufl. n. 3—13.

an Länge sind. Darum eins von zweien: entweder ist das Gesetz der Trägheit nicht richtig, oder der Bewegungszustand des fallenden Körpers im angestellten Versuch ist in der ersten und den folgenden Secunden der gleiche. Offenbar muss letzteres der Fall sein. Doch wie könnte das sein? Müsste nicht alsdann der Weg der zweiten Secunde ebenso gross sein, wie der Weg der ersten Secunde? Die Lösung der aristotelischen Philosophie ist bald gefunden; sie lautet: In der ersten Secunde hat der fallende Körper den Weg der zweiten Secunde nicht *actu* zurückgelegt: Ja; nicht *potentia* zurückgelegt: Nein. Dass der Körper ihn nicht *actu* zurückgelegt, zeigt die Thatsache; dass er ihn aber *potentia* durchlaufen haben muss, ergibt sich daraus, dass ein Körper seinen Bewegungszustand ohne einwirkende Kräfte nicht ändern kann. Auch die Physiker kennen diesen Unterschied der actuellen und potentiellen Bewegung des Körpers in der ersten Secunde; denn sie unterscheiden am Ende derselben die Bewegung des Körpers von seiner Geschwindigkeit und sagen, dass letztere gerade doppelt so gross sei als erstere. Dies heisst mit anderen Worten: Am Ende der ersten Secunde ist die actuelle Bewegung des Körpers gerade die Hälfte seiner potentiellen; insofern der Körper, wenn er in demselben Bewegungszustande weiter verharrt, in jeder folgenden Secunde actuell den doppelten Weg der ersten Secunde durchmessen wird.

Allein diese Antwort gibt uns über das Wesen der örtlichen Bewegung noch keinen genügenden Aufschluss. Wodurch — fragen wir nämlich — wird die potentielle Bewegung der ersten Secunde zur actuellen in der zweiten? Denn es ist absolut wahr, was der hl. Thomas sagt: „Nihil se educit e potentia in actum“ [1]), und der Grund dafür liegt in dem andern, viel allgemeineren Axiom: „Nemo dat, quod non habet“; es ist aber eine grössere Vollkommenheit, etwas *actu* als nur *potentia* zu besitzen; darum kann das Unvollkommenere niemals das Vollkommenere geben. Dieselbe Frage können wir übrigens schon beim Beginn der ersten Secunde stellen, als der Körper noch in Ruhe war; denn auch da hatte er die Bewegung schon in der Potenz, weil er sie sonst niemals hätte actuell erlangen können. Durch welche Ursache hat er sie nun actuell bekommen? Durch die Erdschwere antworten wir. Also wir geben eine Ursache an; dann müssen wir aber auch eine Ursache angeben für den doppelten Weg der zweiten Secunde, weil auch dieser einen Uebergang von der Potenz zum Act mit sich bringt. Freilich können wir jetzt nicht mehr die während dieser zweiten Secunde etwa ausgeübte Wirkung der Erdschwere angeben; denn das verbietet uns der angestellte Versuch. Wir können aber auch nicht antworten mit der Bewegung der ersten Secunde; denn diese könnte den Körper höchstens um ein ihr gleiches Stück weitertreiben; denn „nihil operatur nisi in quantum est actu“

[1]) In IV. D. 17 a. 2. sol. II.

Darum bleibt nichts übrig, als zu sagen, dass die Wirkung der Schwerkraft, welcher der Körper während der ersten Secunde ausgesetzt war, in demselben ein Etwas *actu* hervorgebracht hat, das verschieden ist von der örtlichen Bewegung selbst und den Körper in einen solchen Bewegungszustand versetzt, dass er in den folgenden Secunden jedesmal das doppelte des Weges der ersten Secunde durchlaufen muss. Dieses Etwas, vom Körper durch die Erdschwere im Verlauf der ersten Secunde Empfangenes und am Ende derselben actuell Besessenes, ist demnach der innere Grund, warum sich der Körper weiter bewegt, und warum er sich weiter bewegt mit einer nach Grösse und Richtung bestimmten und unveränderlichen Bewegung. So lange dieser innere Bewegungsgrund des Körpers durch äussere Ursachen keine Veränderungen erleidet, muss er sein Subject in den Zustand einer gradlinigen, gleichförmigen Bewegung versetzen. Dieser innere Bewegungsgrund ist also nicht die Schwerkraft selbst: denn sie wirkt nicht mehr in der zweiten Secunde: er ist auch nicht die örtliche Bewegung selbst; denn diese verhält sich zu ihm wie Wirkung zur Ursache, oder besser, wie Folge zum Grunde; und er ist schliesslich auch nicht die Substanz des Körpers; denn dieses Etwas ist dem Körper von einer äusseren Ursache hinzugefügt worden und wird auch vom Körper, unbeschadet seiner Substanz, wieder verloren, wenn er zur Ruhe kommt. Also muss dieses Etwas ein inneres Accidens des Körpers sein, dessen Ursache die Wirkung einer äusseren Bewegungskraft und dessen unmittelbare Folge für das Subject der Empfang eines bestimmten gradlinigen, gleichförmigen Bewegungsstrebens ist. Die alte Philosophie nennt dieses Accidens *vis* oder *impetus* d. h. „Kraft“ oder „Antrieb“, weil wir alle dem, was Ursache einer örtlichen Bewegung ist, den Namen „Kraft“ geben. Am meisten würde sich wohl empfehlen, diesem inneren Bewegungsgrunde den Namen innerer Bewegungsimpuls oder Bewegungsantrieb zu geben, um es von der äusseren Ursache, die wir eigentlich Kraft nennen, zu unterscheiden. Nach aristotelischem Sprachgebrauch wäre am besten der Ausdruck Bewegungs-Energie, weil in dem Worte Energie das Actuelle seine Bezeichnung findet; aber die modernen Physiker verbinden mit dem Ausdruck „Bewegungs-Energie“ einen etwas anderen Begriff.

III.

Durch Annahme dieses inneren Bewegungsimpulses wird erst die Ungleichförmigkeit der Fallbewegung philosophisch verständlich. Damit nämlich eine Naturursache in einem Subject ein inneres Accidens verursache, ist ein gegenseitiges Wirken und Leiden nöthig, und damit ist nothwendig Bewegung und Zeit verbunden. Darum ist Zeit erforderlich, dass die Erdschwere im Körper den innern Bewegungsantrieb verursachen kann, da ferner mit Fortdauer der Wirkung auch das Gewirkte zunehmen muss, so muss dieser Bewegungsantrieb mit jedem Zeittheilchen wachsen

und den Körper in den Zustand einer immer grösseren Bewegungsgeschwindigkeit versetzen. Nun bedingt aber auch die thatsächliche örtliche Bewegung selbst wieder Zeit. Folglich muss auch in jedem Augenblick der actuell vom Körper besessene Bewegungsimpuls grösser sein, als die im selben Augenblick bereits actuell ausgeführte Bewegung. Darum verstehen wir, wie am Ende der ersten Secunde beim freien Fall die actuelle Geschwindigkeit des fallenden Körpers das Doppelte der ausgeführten Bewegung betragen kann; denn wie eine Secunde nöthig war, damit die Erdschwere im Körper diesen actuellen Bewegungsimpuls hervorbrachte, so ist auch eine Secunde nöthig, damit dieser actuelle Bewegungsimpuls die örtliche Bewegung von der doppelten Weite der ersten Secunde verursache. Dann erst hat er seine ganze Fähigkeit entfaltet. Nur darf man sich natürlich die Bewegung nicht so vorstellen, als ob dieser innere Bewegungsgrund etwa am Beginn der zweiten Secunde anfinge, seine Fähigkeit zu entfalten, und am Ende derselben damit fertig wäre, um es in der dritten Secunde usw. wieder ebenso zu machen. Vielmehr befindet sich der Körper infolge seines inneren Bewegungsimpulses in jedem Zeittheilchen in einem bestimmten Zustande der örtlichen Bewegung. Um diesen zu erkennen, vergleichen wir die zurückgelegte Wegstrecke mit einer angenommenen Zeiteinheit. War die Bewegung gradlinig, gleichförmig, so wird in jedem kleinsten Zeittheilchen die gleiche Wegstrecke zurückgelegt sein; dies war z. B. der Fall in der zweiten Secunde beim obigen Versuch. Sobald aber der innere Bewegungsgrund selbst eine Veränderung erfährt, muss natürlich auch die örtliche Bewegung sich ändern. Somit kann man in jedem Falle die Bewegung in einer Secunde betrachten wie die Summe der Bewegungen in den einzelnen kleinsten Zeittheilchen; nur ist sie sachlich keine zusammengefügte, sondern eine continuirliche.

Eine Ursache, welche den inneren Bewegungsimpuls eines fallenden Körpers beständig vermehrt, ist die Anziehungskraft der Erde. Lassen wir nun auf der Fallmaschine die Erdschwere auch nach der ersten Secunde noch auf den fallenden Körper einwirken, so können wir aus dem Gesagten die Wegstrecken des Körpers mit logischer Folgerung voraussagen. Der Weg der zweiten Secunde muss dann nämlich sein: Erstens die actuelle Entwickelung des bis zum Ende der ersten Secunde empfangenen Bewegungsimpulses, also das Doppelte des Weges der ersten Secunde; zweitens kommt aber noch hinzu die neue Wirkung der Erdschwere; da dieselbe wieder eine Secunde dauert, so muss sie dem fallenden Körper wieder eine gleiche actuelle Bewegung und einen gleichen actuellen Bewegungsantrieb mittheilen, wie in der ersten Secunde. Mithin wird der Weg der zweiten Secunde der dreifache Weg der ersten Secunde sein, und es wird die Geschwindigkeit d. h. der actuelle Bewegungsimpuls doppelt so gross sein als am Ende der ersten Secunde. Darum

wird auch der Körper allein durch seinen Bewegungsantrieb in der dritten Secunde den vierfachen Weg der ersten Secunde und den gleichen wie in der ersten Secunde kraft der neuen Wirkung der Erdschwere zurücklegen, also im Ganzen den fünffachen. Sein actueller Bewegungsimpuls wird alsdann dreimal so gross sein als nach einer Secunde. Und so können wir weiter rechnen. Machen wir nun als Probe auf's Exempel die Versuche an der Fallmaschine, so finden wir — wie alle wissen — unsere philosophischen Deductionen vollständig bestätigt.

Wir haben eben einen Fall betrachtet, wo der Bewegungsimpuls und die örtliche Bewegung in beständigem Wachsen waren. Man darf sich dieses Wachsen physisch nicht so denken, als ob im Körper etwa nach jeder Secunde ein neuer Bewegungsantrieb zum schon vorhandenen hinzuaddirt würde, sondern es ist zu verstehen als eine continuirliche d. h. ununterbrochen fortschreitende Ueberführung der Potenz des Körpers in ihren Act. „Actus magis et magis educitur e potentia subiecti per causam efficientem.“[1]) In ähnlicher Weise etwa, wie man in der Theologie das subjective Wachsen der drei göttlichen Tugenden erklären muss.

IV.

Vielleicht erscheint noch jemandem unser Beweis, dass die örtliche Bewegung unmöglich sachlich erklärt werden kann aus einer blosen Relation der Stellungen im Raume, als ungenügend; und er meint, dass man die ganzen Fallbewegungen allein aus dem Umstande erklären könne, dass der Körper an sich indifferent ist für Ruhe und Bewegung, dass er aber in dem Zustande, worin er sich einmal befindet, verharren muss, bis eine auf ihn einwirkende Kraft diesen Zustand verändert. Darauf erwidere ich: Die angeführte Thatsache ist richtig; aber sie kann nicht bestehen bleiben in Deiner Annahme der örtlichen Bewegung; denn ich sage Dir sofort einen Fall, wo ein Körper aus dem Zustand der Bewegung in den Zustand der Ruhe übergeht, ohne dass eine Kraft auf ihn eingewirkt hätte; doch lässt sich dies nur in Deiner Hypothese behaupten, aber dort muss man es auch sagen. Kehren wir einmal zum ersten Versuch an der Fallmaschine zurück, von dem wir im Anfang sprachen. Nehmen wir nun einmal an, dass vom Ende der ersten Secunde ab alle Körper des Raumes, nach deren Lage wir die Bewegung des ersten Körpers bestimmten, durch irgend eine Ursache, z. B. Gott, sich auch bewegen würden und zwar mit derselben Geschwindigkeit und Richtung

[1]) „Nihil est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem, non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu, unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit.“ S. Qq. dispp. de virt. qu. 1. a. 11. *c.*; cf. rel.; S. th. 1. 2. qu. 52. a. 1, 2.

des ersten Körpers. Dann müssten wir sagen, dass jener erste Körper in dieser zweiten Secunde im Zustande der Ruhe wäre. Und warum? Weil Eure Definition von Ruhe auf ihn vollständig zutrifft; denn das Stellungsverhältniss dieses Körpers bleibt in der zweiten Secunde zu allen Körpern des Raumes unverändert dasselbe. Und doch hat keine einzige Kraft auf diesen Körper eingewirkt. Somit hätten wir ein Beispiel, wo ein Körper aus dem Zustand der Bewegung in den Zustand der Ruhe übergegangen wäre, ohne dass auf ihn wenigstens eine Kraft eingewirkt hätte; und somit hätte das Gesetz der Trägheit keine volle Berechtigung. Dasselbe wäre wieder zu schliessen, wenn am Ende der zweiten Secunde alle die anderen Körper wieder eingehalten würden; denn alsdann würde der erste Körper wieder seine Stellung zu denselben beständig verändern und wäre somit wieder aus dem Zustande der Ruhe in den Zustand der Bewegung gekommen, ohne dass eine Kraft ihn beeinflusst hätte. Gegen diese Ausführung könnte uns aber ein Physiker sofort einwerfen, dass sie auf einem trügerischen Fundament, nämlich auf einer unvollständigen Auffassung der Ruhe der Körper, aufgebaut und mithin werthlos sei. Denn die Ruhe eines Körpers besagt nicht schlechthin eine Nichtveränderung seiner Stellung zu anderen Körpern, sondern zu anderen Körpern, die man als ruhend annimmt. Nun aber wird in der Argumentation der fallende Körper nicht auf solche Körper bezogen, die als ruhend, sondern die gerade als bewegt angenommen werden. Darum ist die ganze Argumentation nichts als ein schlaues Sophisma. Wie können wir nun hier unsere Ehre als Philosoph wieder retten? Nun, wir fragen die Physiker nur, ob sie einen Körper als ruhend annehmen, nur weil es ihnen so beliebt, oder ob sie für ihre Annahme einen sachlichen Grund in der Natur haben. Wenn ersteres, so mögen sie nur in der zweiten Secunde alle Körper des Raumes als ruhend annehmen, und sie werden sehen, dass der fallende Körper, um den es sich handelt, seine Stellung zu denselben gar nicht verändert, also auch in Ruhe ist. Wenn sie aber letzteres thun, so fragen wir, was haben sie für einen sachlichen Grund in der Natur, um den einen Körper als ruhend, den andern als bewegt anzunehmen. Sie antworten, dass der Grund dieser sei, dass ein Körper sein Stellungsverhältniss zu sämmtlichen Körpern des Raumes entweder verändere oder nicht verändere. Nun gut! Nach der Annahme unserer Argumentation würden in der zweiten Secunde sich sämmtliche Körper des Raumes in derselben Richtung und Geschwindigkeit wie der fallende Körper auch bewegen; folglich würde das Stellungsverhältniss sämmtlicher Körper zu einander unverändert dasselbe sein; folglich müsste der Physiker sagen, dass sämmtliche Körper in Ruhe wären. Und unsere Annahme enthält nichts Widersprechendes, wenn sie auch nur durch ein wunderbares Eingreifen des ersten Bewegers verwirklicht werden könnte. Darauf kommt es also ganz an, was uns sachlich berechtigt, dem

einen Körper Ruhe, dem andern Bewegung zuzuschreiben. Wenn sachlich dafür nichts weiter vorliegt, als eine Relation der räumlichen Stellung, und eine solche z. B. zwischen A und B sich beständig ändert, dann könnte man sachlich ebenso gut sagen, dass A sich bewege und B ruhe, als dass B sich bewege und A ruhe, weil sowohl die Stellung von A zu B wie von B zu A sich beständig verändert. Der Physiker sagt darum, dass man einen von beiden Körpern als ruhend annehmen müsse, um sagen zu können, dass der andere, z. B. B sich bewege. Das ist gut, nur kann man fragen, warum man nicht ebenso gut B als ruhend annehme, und dann A sich bewege. Man verweist uns vielleicht zurück auf immer weitere und weitere Relationen der Stellungen, indem z. B. A seine Stellung nicht verändert inbezug auf C. Dann fragen wir wieder: Warum nimmst Du denn C als ruhend an, und nicht etwa B, sodass dann A und C sich bewegen würden? Auf diesem Wege kommen wir also nicht zum Ziele; denn wir müssen endlich einmal an einen Körper kommen, der etwas in sich hat, auf Grund dessen wir ihn ruhend oder bewegt nennen müssen, ein Etwas, das uns zwingt, obwohl beide Körper gegenseitig ihr Stellungsverhältniss ändern, doch nur einen unabhängig von unserem Denken bereits bestimmten Körper als ruhend und folglich den andern als bewegt zu erkennen. Und es gibt ja auch in der That einen wirklichen, sachlichen Uebergang der Körper von Ruhe zur Bewegung; denn mag der auf dem Dache liegende Stein auch an hundert Bewegungen theilnehmen, sobald er herunterfällt, erhält er jedenfalls sachlich eine neue Bewegung hinzu und ist inbezug auf diese wirklich aus dem Zustande der Ruhe in den Zustand der Bewegung übergegangen. Schliesslich sagt dies ja auch der Physiker selbst; denn er erklärt für einen solchen Uebergang das Wirken einer äusseren Ursache, einer Kraft für nothwendig. Wie aber die Kraft etwas Physisches, Reales ist, so muss auch ihre Wirkung etwas Physisches, Reales sein. Und was wird dieses Physische, Reale sein, das die Kraft dem Körper, den sie in Bewegung setzt, neu mittheilt? Es ist das innere reale Fundament, auf Grund dessen dieser Körper seine Stellung zu anderen Körpern ändert, und auf Grund dessen nur dieser Körper bewegt heissen kann, obwohl bei Betrachtung der blosen räumlichen Relation man ebenso gut sagen könnte, dass sich auch die Stellung des anderen Körpers zu ihm änderte. Dieses innere reale Fundament ist aber eben der innere Bewegungsgrund oder Bewegungsimpuls, von dem wir bereits oben gesprochen. Bei einer solchen Auffassung der örtlichen Bewegung kann niemals das eintreten, was wir in unserer jetzigen Argumentation dem Physiker vorwarfen, dass sich das Gesetz der Trägheit nicht überall bestätigte; denn mag auch die Annahme dieser Argumentation einmal eintreten, so können wir zwar nicht sehen, aber in aller Wahrheit wissen, dass sich der erste fallende Körper nicht in Ruhe befindet,

weil in ihm noch der innere Bewegungsgrund wirken muss. Das kann der Physiker aber nicht sagen; denn nach der Annahme behalten sämmtliche Körper, durch welche der Raum gebildet wird, ihre Stellung zu einander unverändert bei, sind also für den Physiker sämmtlich in Ruhe.

V.

Es erübrigt jetzt noch, über die Natur dieses inneren Grundes der örtlichen Bewegung eines Körpers etwas zu sprechen. Man darf den inneren Bewegungsimpuls nicht auffassen als die *causa efficiens* der örtlichen Bewegung des Subjectes. Die Wirkursache ist nämlich ihrem Sein nach immer von dem Subject, auf das sie wirkt, getrennt. Und weil man mit dem Namen „Ursache" gewöhnlich den Begriff der *causa efficiens* verbindet, so könnte man wohl die Kraft Bewegungsursache nennen, aber nicht den inneren Bewegungsimpuls. Dieser ist vielmehr ein Accidens des bewegten Subjects selbst und wirkt in ihm als *causa formalis* seiner örtlichen Bewegung, ist folglich eine *qualitas*. Das accidentelle Sein, die *dispositio*, welche diese Qualität ihrem Subject mittheilt, besteht in dem Zustande eines bestimmten örtlichen Bewegungsbestrebens. Wir sagen mit Vorbedacht „Bewegungsstrebens" und nicht „Bewegung": Es kann nämlich ein Körper den inneren Bewegungsimpuls besitzen, ohne thatsächlich eine örtliche Bewegung auszuführen. Jedoch muss er auch dann natürlich durch dieses Accidens ein accidentelles Sein bekommen. Ein solches äussert sich alsdann in einer Weise, welche zur örtlichen Bewegung in einer gewissen Beziehung steht z. B. als Druck auf die Unterlage oder als Stoss gegen ein Hinderniss. Wofern nun aber der Körper an der Ausführung seines Bestrebens, sich zu bewegen, nicht gehindert wird, wird er sich auch bewegen d. h. seine Stellung im Raume beständig verändern. Aus dieser räumlichen Relation wird die örtliche Bewegung eines Körpers unseren Sinnen sichtbar und messbar, aber sie wird dadurch nicht, oder wenigstens nicht *adaequate formaliter* constituirt. So lange dieses innere Accidens unverändert bleibt, wird auch die gradlinige gleichförmige Bewegung des Körpers nach Richtung und Grösse unverändert dieselbe bleiben. Wir müssen also - - kurz gesagt — den inneren Bewegungsimpuls eines Körpers betrachten als formalen Grund seines örtlichen Bewegungsstrebens, und die örtliche Bewegung selbst als erste und vollendetste Aeusserung dieses Grundes.[1])

Somit hätten wir denn eine philosophische Auffassung gewonnen von den beiden Zuständen der Körperwelt, der Ruhe und der Bewegung, und vom Gesetz der Trägheit. Die örtliche Bewegung eines Körpers ist damit nicht adaequat definirt, dass man sagt, sie bedeute die Veränderung der Stellung eines Körpers im Raume; vielmehr muss man auch noch das

[1]) Vgl. M. De Maria, Phil. Perip.-Schol. v. II. tr. 1. qu. IV. a. 3.

reale Fundament dieser Relation, den inneren Bewegungsimpuls, in Betracht ziehen. Dadurch wissen wir auch gleich, wie Ruhe eines Körpers sich verhält zu seiner Bewegung, nämlich nicht wie ein Haben zum Haben, sondern wie ein Nichthaben zum Haben, wie ein Nichtsein zum Sein. Der Körper ist dann in Ruhe, wenn er die Bewegung *potentia* hat; er hat die Bewegung dann nur in *potentia passiva*, wenn ihm eine Kraft noch nicht den inneren Bewegungsimpuls mitgetheilt hat. Hat aber ein Körper diesen einmal erhalten, so können wir philosophisch beweisen, dass das Gesetz der Trägheit gelten muss. Denn da die örtliche Bewegung ein gewisses inneres accidentelles Sein im Körper voraussetzt, so muss die örtliche Bewegung so lange unverändert anhalten, als dieses accidentelle Sein dem Subject erhalten bleibt d. h. nicht verändert wird. Eine Veränderung eines inneren Accidens ist aber nicht möglich, wenn nicht das Subject durch eine äussere *causa efficiens* so disponirt wird, dass es nicht länger Träger dieses Accidens sein kann. Also ist zur Veränderung eines Bewegungszustandes eines Körpers eine auf denselben einwirkende Ursache oder Kraft erforderlich. Dass ein Körper noch weniger ohne eine äussere Ursache aus dem Zustande der Ruhe in den Zustand der Bewegung übergehen kann, ist daraus klar, dass dieses einen Uebergang aus der Potenz zum Act bedingt, was wieder das Wirken einer äusseren Ursache voraussetzt. Somit muss jeder Körper in dem Zustande der Ruhe oder einer nach Richtung und Grösse bestimmten Bewegung unveränderlich verharren, wenn er nicht durch äussere einwirkende Kräfte gezwungen wird, diesen Zustand zu ändern.

Recensionen und Referate.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Dargestellt und geprüft von Fr. Thomas Esser O. P. Münster, Aschendorf. 1895. 8°. VIII,176 S. *M.* 3.

Die schwierige und verwickelte Frage über die Möglichkeit einer ewigen Welt hat man in jüngerer und jüngster Zeit von verschiedener Seite wiederholt untersucht und nachgeprüft. Im Commer'schen Jahrbuch waren dem Problem neuestens fünf Aufsätze gewidmet: 1891 (129, 398), 1892 (172, 396), 1893 (180), die auf den Wunsch mancher Freunde des Verfassers wenig verändert nunmehr als Monographie auftreten.

Wenn ein grosser Philosoph des grauen Alterthums in einer trüben Stunde alles Philosophiren für ein gar schlimmes Geschäft halten konnte, das Gott den Sterblichen auferlegt und mit Geistesqual gesegnet habe (Eccl. I, 13. 14), so gilt das besonders von jenen Problemen, die wuchtig lastenden Kolossen vergleichbar jeder Verrückung durch den kleinen Menschen zu spotten scheinen, nichtsdestoweniger jedoch mühevoll und seufzend in erschrecklicher Langsamkeit durch die Jahrhunderte von ihm gewälzt werden müssen. Das Problem einer ewigen Welt ist sicher eines von dieser Art. An derlei Fragen seine Kraft und seinen Schweiss zu wenden, ist eine wenig lockende und noch viel weniger lohnende Aufgabe. Leichten Sinnes lehnen eine Betheiligung jene ab, die sich einreden, solche Dinge seien hübsch bedeutungslos. Andere werden zum Daranwagen um so mehr gereizt, je geringer die Erfolge derer sind, die vor ihnen sich abgemüht. Wieder anderen gibt den Anstoss eine lebendige Pietät gegen die Vorfahren; eine Art Familiengeist beseelt ihren Muth, auf dass sie den alten Spuren nachwandelnd der Mitwelt zu zeigen suchen: Seht, ganz umsonst haben unsere Vordern denn doch nicht gearbeitet. Zu den letzteren gehört offenbar unser Herr Verfasser, da er voll Interesse für das Ansehen des hl. Thomas von der kritisch-historischen Seite aus zu einem meritorischen Reingewinn für unser Problem zu gelangen hofft.

Was der Verf. gewonnen zu haben glaubt, ist dies:

1. In der Frage über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung hat der hl. Thomas rein kritisch, nicht aber thetisch sich verhalten.
2. Es ist daher nicht erlaubt, ihn unter die positiven Vertheidiger einer ewigen Welt einzureihen und als solchen zu bekämpfen.
3. Dies um so weniger, als der Aquinate jene selbstgezogenen engen Schranken nicht durchbrach, die von seiner Forderung bestimmt wurden, keine anderen als durchaus apodiktische Beweisgründe zu hören, solche nämlich, welche durch eigentlichste *demonstratio* gewonnen (ich will sie die ontologische Beweisführung nennen) nicht nur höchste Wahrscheinlichkeit oder auch moralisch-physische Gewissheit, sondern völlig einwandfreie und zwingende Evidenz erzeugen.
4. Derartige ontologisch-demonstrative und Evidenz bewirkende Argumente gegen die Möglichkeit einer von Ewigkeit geschaffenen Creatur sind bis zur Stunde von Niemandem gefunden.
5. Demgemäss ist auch heute noch wahr, was der Meister von Aquino seinerzeit vertrat: Zweifellose Gewissheit über die thatsächliche Zeitlichkeit unserer Welt bietet uns nicht die Philosophie, sondern nur der Offenbarungsglaube mit seinem Dogma.

Die entsprechenden Ausführungen des Vf. charakterisiren sich nach Art und Tendenz theils als historisch-kritische, theils als apologetisch-polemische, theils als exegetische und werthschätzende.

In ersterer Hinsicht verdient besonders Anerkennung die ebenso fleissige als reichhaltige Uebersicht der Meinungen, welche im Kreise der Scholastiker bei der thetischen Behandlung unserer Controverse zu tage traten. (S. 28—31.) Sie werden in vier Classen vertheilt, die allerdings nicht ausreichen würden, wollte man die einzelnen Modificationen und Beschränkungen auffälliger hervorheben. Diese Uebersicht, die nicht leicht anderswo dürfte gefunden werden, erstreckt sich auf die Litteratur von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts abwärts; hinter diese Zeit geht sie nicht zurück.[1])

In apologetisch-polemischer Beziehung ist der Vf. offenbar, sei es bewusst, sei es unbewusst, von der Anschauung durchdrungen, derlei Controversen müssten oder könnten einmal damit enden, dass die eine Partei siegt, und die andere auf's Haupt geschlagen wird. Deshalb sind die Auseinandersetzungen mit den Gegnern nicht immer so friedlich wie diejenigen wünschen möchten, welche solchen Schulstreitigkeiten als kühle Eklektiker gegenüberstehen. Ob diese, ob jene Schule mit ihren Häuptern Siegerin oder Besiegte sein soll, ist Eklektikern kein Gegenstand der Sorge; sie denken ganz anders, nämlich so: Das Ziel und Ende allen

[1]) Vgl. dazu Commer, Jahrb. X (1896), 498.

Streites muss doch der Friede sein. Zum Frieden führt aber nicht nur der Sieg, sondern auch ein Ausgleich mit den Waffen in der Hand, der auf der Wahlstatt selbst jedem das seine sichert und in die erlittenen Schäden und Unbilden beide Parteien sich theilen macht. Warum doch soll Thomas allein recht haben, warum nicht auch Bonaventura? Warum soll nur die Dominicanerschule Lorbeeren haben und nicht auch die der Jesuiten? Nein, alle sammt und sonders sollen befriedigt werden. Das Mittel dazu wird sein, die formalen Gesichtspunkte der streitenden Meinungen ganz genau zu fixiren und heraus zu stellen und säuberlich gegen einander abzugrenzen. Einige Sonnen- und Mondfinsternisse sind dabei allerdings nicht zu vermeiden. Aber dem Zusammenstoss der alten Gestirne wird dadurch vorgebeugt, und neue, die auftauchen wollen, finden leichter die ihnen nöthige Bahn.

Exegetisch betrachtet kann die Schrift als ein Commentar zu den einschlägigen Stellen des hl. Thomas bezeichnet und begrüsst werden, der gute Dienste leistet und treffliche Winke gibt. Schade, dass die Stellen nirgends übersichtlich alle verzeichnet sind. Dass gerade mit jeder Erklärung der Vogel abgeschossen wurde, soll nicht behauptet werden. Manches bleibt mehr oder weniger dunkel und erzeugt kein volles Behagen. Auf Aristoteles war wohl genauer einzugehen. Was will es viel bedeuten, zu bemerken: „Aristoteles hat eine wirkliche Ewigkeit der Welt gelehrt?“ Es gibt eine doppelte Wirklichkeit, eine reale und eine actuale oder objective. (Von der rein subjectiven Actualität, die jedes Gedachte im denkenden Geiste hat, sehe ich ab.) Welche nun ist gemeint? Der Sprachgebrauch des hl. Thomas ist für diese ontologischen Dinge so stark aristotelisch, dass es häufig auf das gleiche hinausläuft, ob man den Aquinaten oder den Stagiriten erkläre. Nun bedeutet aber bei Aristoteles das *actu* gewiss nicht überall die extramentale, greif- und messbare Realität, sondern öfters nur fest bestimmte und geschlossene Objectivität intramentaler Art. Das Gleiche ist nach meiner Beobachtung bei Thomas (und überhaupt den älteren Scholastikern) der Fall. Es war also der Sprachgebrauch in dieser Beziehung sorgsamer zu untersuchen und über den so frappanten und so entscheidenden Satz *contra murmurantes* unstreitig mehr zu sagen: *„adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu:* Welche hypothetische Creaturen bei diesem Satz der Phantasie des Aquinaten vorschwebten, möchten wir doch gar zu gern wissen, hören es aber nicht genügend aus dem Munde der Commentatoren. Auch unsere Schrift lässt eine Lücke. Es wäre aber doch möglich, darüber eine ziemliche Vorstellung zu gewinnen, wenn die verschiedenen Einschränkungen und die merkwürdig disparaten Gesichtspunkte, mit denen S. Thomas arbeitet und Einwürfen ausweicht, passend beachtet und herangezogen würden. Ausser dem Gewinn für die Thomas-Exegese brächte die Spaltung des *actuale* der Alten in ein *actuale reale*

und ein *actuale obiectivum* (oder kürzer: in ein *reale* und ein *actuale* gegenüber dem *potentiale*) wohl noch andere Vortheile. Nicht nur die vorliegende Controverse, sondern auch andere Fragen (z. B. über die *distinctio realis*) fänden hierin ein Förderungsmittel des Ausgleiches und für manche erkenntnisstheoretische Erörterung mit Nicht-Scholastikern erhielten wir eine bequemere Lage.

Unbefriedigt lassen die Erklärungen über die so verschiedene Taktik des hl. Thomas, womit er in unserer Frage den Satz: *infinitum pertransiri nequit* zu suspendiren scheint, bei den Gottesbeweisen und anderen Fragen aber als selbstverständliches und durchaus unerschütterliches Fundament annimmt. Diese Schwierigkeit ist denn doch etwas grösser als unsere Schrift einräumt. Bedauern wird man ferner, dass der Vf. jenen bekannten Worten *contra murmurantes* keine neue Seite abgewann, in denen der hl. Thomas seines eigenen Charakters vergessen zu haben scheint, da er scheinbar so bitter und so beissend über seine Gegner bemerkt: „Illi, qui tam subtiliter eam (sc. repugnantiam) percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia." Können diese Worte wirklich nur einen einzigen Sinn haben, jenen ironisch-sarkastischen nämlich, in dem sie gemeiniglich gefasst werden? Hier muss doch erinnert werden: „Si duo dicunt idem, non est idem." Mit verschiedenem Sprachton versehen, machen diese gleichen Worte einen wesentlich andern Eindruck. Spricht sie ein überlegener Geist, ruhiger Kopf, friedlicher Charakter, gemessener Mann, so sind sie entweder der Ausdruck eines verständigen Bedauerns ob der Kurzsichtigkeit damaliger Disputirhelden, das sich mit einer entsprechenden Ergebung ins Unvermeidliche verbindet, — oder sie bedeuten einen zuversichtlichen und gemüthlichen Appell an alle Urtheilsfähigen, die auf Achtung vor Autoritäten etwas halten, die Mühsale grosser Denker verstehen, den Schweiss der Jahrhunderte zu würdigen wissen. Der Sprachton mit seinem Leben und seinen Farben konnte freilich den Worten bei der Niederschrift nicht mitgegeben werden. Es genügt aber wohl die flüchtigste Bekanntschaft mit dem Charakter des hl. Thomas, um zu wissen, welcher Ton anzunehmen ist. Solcher gemüthlichen Auffassung hat unser Vf. leider den Weg noch stärker dadurch verlegt, dass er für seine eigenen Gegner diese Worte ironisch-sarkastisch wiederholt und anwendet.

Die meritorische oder werthschätzende Seite anlangend, mögen die Auslassungen des Vf.'s bei rückhaltslosen Anhängern der Dominicanerschule durchaus unbefangen und natürlich gelten. Wer aber ausserhalb steht, kommt an mehr als einer Stelle zu anderen Eindrücken und Empfindungen und wird wünschen, dass der Meister seltener mit den Schülern und den einzelnen Entwicklungsstadien der Schule identificirt werde, dass man ein offenes Auge sich wahre, um Lücken und Mängel des eigenen Lagers durch das Eingreifen eines andern ergänzt zu sehen,

dass die Bevorzugung einer bestimmten Terminologie und einer particulären Problemanfassung nie zur Aechtung oder Unterschätzung fremder Betrachtung und Ausdrucksweise sich verdichte, dass Bemerkungen der Gegner, die ebensogut harmlos wie bitter gefasst werden können, vor dialektischem Quetschen, Pressen und Dehnen verschont bleiben, dass überhaupt alles vermieden werde, was jene Richtung verstärkt, die den hl. Thomas für eine Schule zu monopolisiren Neigung zeigte. Der hl. Thomas ist ein Lehrer für alle und soll es bleiben. Es könnte daher nicht gebilligt werden, wollte man die Empfehlung des Aquinaten durch Kirche und Päpste gleichwerthig hinstellen mit einem unverletzlichen Patent, das der Schule der Dominicaner für ihre Gesammtheit wie für ihre Glieder verliehen wurde. Das wäre gegen jene Grundgesetze, die St. Paulus I. Cor. 13 so trefflich schon vorgelegt hat. Ich sage nicht, dass der Vf. die Forderung des Monopols und Patents erhob. Dass aber die Friedlichkeit des öfteren zu wünschen übrig lässt, kann man (um andere Beispiele zu übergehen) genugsam aus manchen Schlussbemerkungen (S. 168 ff.) ersehen, die besser unterblieben wären.

Dagegen hätten wir es recht gerne gesehen, wenn über die vom hl. Thomas eingenommene Stellung ein oder das andere meritorische Wörtchen verlautet hätte. Es ist eben doch keine absolut vollkommene, nach jeder Seite abgeschlossene, für alle Zeiten ausreichende Behandlung, wenn ich die concret kosmologische Frage über die Zeitlichkeit der Welt ganz überwiegend zur abstract-ontologischen über Möglichkeit, Unmöglichkeit u. dgl. mache, wenn ich an den negativen Grenzbestimmungen Genüge finde, um die positive Lösung rationeller Art aber mir wenig Sorge mache und die Sache einfach dem Dogma überweise? Verlangte eine derartige Behandlung des Problems nicht nach einer nothwendigen Ergänzung? Wenn solche Ergänzung in anderen Lagern vorgenommen wurde, so waren deren Verdienste doch ebenso herzhaft zu loben wie die des Aquinaten. Hätte Vf. auf dieses Capitel der Ergänzungen nicht nur stellenweise, sondern immer und überall peinlich geachtet, so wären wir noch ein gutes Stück weiter gekommen als dermalen der Fall ist.

Aber, sind wir denn überhaupt durch unsere Schrift weiter gekommen? Diese Frage beantworte ich im allgemeinen mit „Ja“ und erkläre dieses „Ja“ in der Weise, dass ich die oben aufgeführten fünf Resultate im einzelnen der Kritik unterziehe.

1. Hat der hl. Thomas in der Frage über die Möglichkeit einer ewigen Welt wirklich nur kritisch, nicht aber auch thetisch sich verhalten, wie Vf. behauptet?

Durch den Abschn. III. S. 9 ff. scheint mir das völlig sicher gestellt. Das nämliche haben vor P. Esser auch andere schon gesagt, ältere sowohl als neuere. Unter letzteren sind namentlich drei Artikel im ‚Katholik‘ 1861 (I. 544, 641. II. 129) zu erwähnen, auf die vom Vf. öfter

Rücksicht genommen wird. — Statt zu sagen, nur kritisch sei S. Thomas verfahren, könnte die Bezeichnung mit vor- oder überwiegend ausreichen, da er selber den „Convenienz"-Gründen einen stärkeren beifügte c. gent. II,38 (S. 19) und überhaupt bei der concreten Frage für die Zeitlichkeit auch philosophisch eintrat (Vgl. S. 19 f.). — S. 31 äussert Vf.:

„Wir kennen keine andere Frage, in welcher Freund und Feind so wenig Rücksicht auf den wirklichen Standpunkt des hl. Lehrers genommen haben. Daraus erklärt sich die eigenthümliche Thatsache, dass manche in beiden Lagern im Widerspruch mit demselben zu sein vermeinen, die es wirklich nicht sind."

Ist es nicht ebenso mit S. Thomas im Verhältniss zu S. Anselm, namentlich bezüglich des Gottesbeweises?

2. Mit der Zustimmung zur kritischen Stellung ist von selbst die Annahme des weiteren Resultates gegeben, man dürfe den Aquinaten nicht unter die thetischen und positiven Vertheidiger einer ewigen Welt einreihen. Je nach der verschiedenen Betrachtung ergibt sich eben auch eine verschiedene Lösung. (S. 12 ff.)

3. Ganz gut sagt Vf. S. 50:

„In der thetischen Behandlung unserer Frage vertreten ... viele hervorragende Philosophen die Ansicht, dass eine ewige Weltschöpfung unmöglich sei. Diese Ansicht steht mit dem Standpunkt des hl. Thomas durchaus nicht in Widerspruch, so lange für dieselbe nicht »*demonstratio*« im vollsten Sinne des Wortes und »*rationes usquequaque de necessitate concludentes*« in Anspruch genommen werden. Im Gegentheil, so lange man, wie die meisten späteren Philosophen thatsächlich thun, die Streitfrage durch Uebergewicht der Gründe zu gunsten der Unmöglichkeit einer ewigen Welt zu entscheiden sucht, ohne denselben Evidenz zuzuschreiben, ist man im vollsten Einverständniss mit dem hl. Thomas."

Diese Norm wendet der Vf. sogleich (S. 51) auf Sylvius und seine Stellung an. Dessen These ist:

Probabilius videtur, quod nulla creatura potuerit esse ab aeterno.

„Sylvius gesteht ausdrücklich ein, dass sein Beweis es nicht bis zur Evidenz bringt ... und doch glaubt er im Widerspruch (mit Thomas) zu sein. In derselben Lage wie Sylvius sind manche andere Philosophen, die als Gegner des hl. Thomas angesehen werden, und die auch selbst glaubten, es zu sein. Wie er, so übersahen auch sie den eingeschränkten Standpunkt, auf den S. Thomas sich stellte."

Damit gibt uns der Vf. ein ganz ausgezeichnetes Mittel der Pacification für eine stattliche Reihe von scheinbaren Gegnern an die Hand. Bis einer wirklich als Widersacher des Aquinaten gelten kann und umgekehrt, müssen also drei Dinge gegeben sein: es muss sich um evidenzbewirkende Gründe handeln; es muss eine ontologische und eigentlichste Demonstration angesprochen werden; es muss sich direct um Möglichkeit oder Unmöglichkeit, nicht um zufällige Thatsächlichkeit handeln. Werden alle Autoren sorgsam auf diese drei Bedingungen geprüft, so verändert sich das Bild von den Bahnen der Controverse noch

viel mehr als es beim Vf. bereits geschah. Warum doch hat P. Esser seine ausgebreitete Litteraturkenntniss nicht dazu verwendet, um für jede Persönlichkeit, die er anführt, dieses dreifache Verhalten genau festzustellen? Für eine bestimmte Zahl that er es. Bisweilen aber vergass er. Oder ist es ohne Vergessen und ohne Uebersehen gekommen, dass S. Bonaventura als entschiedener Gegner des hl. Thomas angesehen wird? (S. 133 f.) Seine Frage ist m. E. doch gewiss keine rein ontologische, ebenso wenig als seine Argumente. Wenn er zweifellose Gewissheit anspricht, so kann das geschehen ohne Anspruch auf jene höchste vom Aquinaten verlangte Evidenz. Es genügt zu leugnen, die Zeitlichkeit unserer dermaligen Welt habe nur Wahrscheinlichkeitsgründe für sich. Von anderen Scholastikern darf desgleichen betont werden, dass die Zuversicht ihrer Formelausdrücke keineswegs immer identisch ist mit ontologischer Evidenz-Behautung. Vielleicht würde auch die Untersuchung des verschiedenen Sprachgebrauches von Probabilität und Convenienz bei den einzelnen Scholastikern dazu beitragen, die vermeintliche Schaar von Gegnern herabzumindern.

4. Wir kommen zum folgenden Punkt und stehen vor der Frage: Hat Vf. recht, wenn er findet, bis heute seien noch keine Argumente gefunden, wie S. Thomas sie verlangte?

Um darüber eine Verständigung zu erzielen, ist auf die allmähliche Problemverschiebung zu merken. Das Problem hat, wie gesagt, eine doppelte Seite: eine abstract-ontologische und eine concret-metaphysische. In letzterer Beziehung ist der eingetretene Wandel leicht merkbar, wenn auf die empirischen Stützen geachtet wird, die man den alten oder neuen Gründen zu geben sich bemühte. Die aprioristische Speculation über Möglichkeit oder Unmöglichkeit wich zurück vor dem Bestreben, die thatsächliche Zeitlichkeit der Welt anderweitig zu begründen. Wurden auch die aprioristischen Momente nicht völlig aufgegeben, so verbanden sie sich doch immer lieber und fester mit Gesichtspunkten, die man (bewusst oder unbewusst) *a posteriori*. sei es mehr deductiv, sei es mehr inductiv, gewann. Diesen Gang in der Problembehandlung kann man aus den jeweils betonten Argumenten füglich abnehmen.

Für unsere Schrift handelt es sich um die ontologischen Momente. Zwar nennt Vf. auch sechs aposterioristische Beweisversuche (S. 99 ff.), um sie zu prüfen. Aber diese sechs Gründe, „hergenommen aus einer angeblich unendlichen Zahl von Geschöpfen", sind thatsächlich doch wohl ontologisch, mindestens *a simultaneo*. Der hl. Thomas, der sicher die abstracte Seite behandelte, befasste sich ja auch damit. P. Esser gebraucht also hier den Terminus offenbar in einem minder gewöhnlichen Sinn. Jedenfalls aber betrachtet er eine Reihe von Scholastikern als unzweifelhafte richtige Gegner des hl. Thomas, unter den Neueren auch zwei meiner ehemaligen Lehrer, den sel. P. Wieser und ganz besonders P. Stentrup.

Es ist wahr, beide Gelehrte bezeichnen sich selbst als Gegner des Aquinaten. Aber das entscheidet noch nichts, wie Vf. selber gelegentlich des Sylvius bemerkte. Der sel. P. Wieser nun scheint mir diese Gegnerschaft irriger Weise bei sich angenommen zu haben.

Denn seine Beweisführung geht von dieser concreten Welt mit ihrer Entwicklung und mit ihren realen Zeitschichten aus [1]), der hl. Thomas aber abstrahirt in seiner Frage von allem nicht nur Accidentalen, sondern auch Integralen, so dass der reine Begriffsinhalt einer Creatur bleibt. Ueberdies sind P. Wieser's Beweisgründe, genauer betrachtet, keineswegs rein ontologischen, sondern gemischten (kosmologischen und psychologisch-kritischen) Charakters. Was endlich die Sicherheit anlangt, mit der P. Wieser seine These vertritt, so ist diese auch ohne Prätension der Evidenz möglich: es genügt die Erzeugung der Gewissheit. Oder, wenn seine Ausführungen evident sein wollten, so sind sie das sicher nicht mit jener Evidenz, die S. Thomas verlangte, sondern höchstens mit Evidenz in einem sehr weiten Sinne. Somit fehlt es an jeder der oben geforderten drei Bedingungen mehr oder weniger, um den sel. P. Wieser unter die Nachfolger der *murmurantes* einstellen zu dürfen. Wie andere, so hat eben auch er den Fehler nicht vermieden, den springenden Punkt beim Aquinaten mit seinem eigenen sorgfältigst zu vergleichen.

Anders liegt freilich die Sache bei P. Stentrup, der wohl zum theil auf ontologische Argumente abzielt, obwohl auch bei ihm Beweise vorkommen, die man als gemischte bezeichnen muss. Was die ontologischen betrifft, kann Referent bis jetzt zwingende Evidenz denselben nicht beilegen und stimmt dem Vf. unserer Schrift bei, diesbezüglich ständen wir noch eben dort, wo man im 13. Jahrhundert stand. Was dagegen die sonstigen Argumentationen angeht, so muss Ref. bekennen, dass er weder seinem verehrten Lehrer noch dem befreundeten Verf. völlig beipflichten kann, und daher mit dem herzlichen Wunsche sich bescheiden muss, beide gelehrte Gegner möchten eines Tages dazu kommen, dass sie Licht und Schatten unter sich zur gegenseitigen Zufriedenheit vertheilen.

Auf die anderen Gegner, mit denen sich Vf. auseinandersetzt, findet das Gesagte *mutatis mutandis* desgleichen seine Anwendung. Ich übergehe sie, um einige andere Punkte herauszugreifen.

Der Vf. hat die Formel gewählt: „Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung." Der Ausdruck „anfangslos" scheint mir nicht der glücklichste. Mit dem Begriffe Anfang ist für unsere Denkweise der Correlatbegriff des Endes und zumeist auch der Mitte so innig verbunden, dass wir

[1]) Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck. 1878 (Bd. II). 474. P. Wieser beginnt Abschn. I mit den Worten: „Dass die Welt, wie sie gegenwärtig sich uns darstellt, eine successive und somit zeitliche Dauer habe, wird von allen zugegeben, welche nicht die Realität der Welt selbst entweder leugnen oder für schlechthin unerkennbar gehalten wissen wollen."

den einen kaum erfassen können, ohne den anderen irgendwie mitzudenken. Das hat zur Folge, dass wir mit dem Begriff „Anfang“ auf die Bahn der successiven Bewegung wohl oder übel geschoben werden. Sind wir aber einmal dort, so sind wir bereits im Machtbereich und unter dem Atmosphärendruck der Zeit. Wenn aber das, wird die Vertheidigung schwierig und die Lage bedenklich; es bleibt allerdings noch der Ausweg, die virtuelle Zeit von der actual-realen zu unterscheiden und richtig zu erklären. Besser aber scheint es, damit von vorne herein zu operiren und daher von einer real zeitlosen Schöpfung zu sprechen, weil die Ewigkeit real zeitlos, virtual aber, insofern man sie endlos aufgerollt denkt, unendlicher Zeit wie in einer algebraischen Gleichung äquivalent gesetzt werden darf. Diese Gleichungszeit hat actuale Unendlichkeit d. h. Grenzlosigkeit, keine reale, keine blos ideale. Diese unendliche Zeit ist nicht blos ideal (oder logisch, wie manche sich ausdrücken), weil sie vom Belieben und der Willkür des einzelnen Kopfes nicht abhängt sondern das Wahrzeichen eines Denktriebes ist, den alle erfahren. Sie ist daher mindestens actual, denn sie tritt als etwas objectives vor unseren Geist und wirkt auf uns wie etwas überlegenes, dem gegenüber wir botmässig sind. Sie ist aber nicht real, weil es nur eine einzige und volle Ewigkeit geben kann, die als geschlossenste Einheit jeder realen Aufrollung spottet.

Es hat somit keine Schwierigkeit, von grenzenloser oder unendlicher Zeit zu sprechen, insofern man die actuale Zeit meint. Desgleichen macht uns reale Zeitlosigkeit keinen Kummer, wenn man von einer Creatur alle reale Bewegung wegdenkt. Auch die Combination von real endlicher Zeit mit realer Zeitlosigkeit und mit actual unendlicher Zeit können wir getrost vornehmen. Eine ruhende Creatur wird geschaffen ohne reale Bewegung, also zeitlos; sie ruht, also gibt es keine reale Zeit; sie wird in Bewegung gesetzt nach einem bestimmten Maas, und wir haben gemessene reale Bewegung d. h. reale Zeit. Die gleiche Creatur, die aus einer zeitlosen zur zeitlichen wurde, war ehevor wie noch und in alle Zukunft eine transtemporale (d. h. grenzenlose oder unendliche) oder transfinite, soweit es sich um die actuale und durchaus objective, nicht eingebildete, sondern (beim göttlichen wie geschaffenen Geist) wahrhafte und wirkliche Möglichkeit handelt, die Zeitlosigkeit mit der Zeitlichkeit nie zu verbinden, lieber so als anders zu verbinden, lieber in vielen als wenigen Formen darzustellen, lieber in diesem als einem andern Maasverhältnisse die Einzelheiten zu bestimmen.

Unüberwindbare Hemmnisse dagegen bieten die Vorstellungen einer realen Zeit ohne Anfang und einer virtuellen Zeitlosigkeit der Creatur.

Man versuche es nur, eine transfinite oder grenzen- und endlose Zeit von einem fixen Punkte der Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit aus gegen den Anfang hin zu denken: man wird finden, so lange man trans-

finite, also anfangslose Zeit denkt, denkt man keine reale, sondern nur actuale Zeit. Denkt man aber je einmal reale Zeit, so hat man eine gemessene Bewegung mit Anfang, mit Mitte, mit Ende gedacht, die für keine ihrer drei Momente unmessbar und grenzenlos ist: man täuschte sich also, wollte man glauben, real unendliche Zeit wirklich gedacht zu haben. Somit ist Real-Zeit ohne Anfang undenkbar.

Der Vf. scheidet die ruhende Creatur nicht von der bewegten, gebraucht auch den Ausdruck Welt bald von irgend einer hypothetischen, bald von der wirklichen Welt, welche reale Zeit in sich schliesst, und spricht doch von der Welt ohne Anfang. Dies ergibt eine beständige Unsicherheit für die Auffassung des Lesers und eine unbequeme Lage für den Vf. gegenüber manchem Argumente von P. Stentrup. Es muss von der These einer ewigen Welt (d. h. Creatur) durchaus der verhängnissvolle Gedanke fern bleiben, als würde damit die Unendlichkeit oder Anfangslosigkeit der realen Zeit mitbehauptet.

Setzen wir aber statt „Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung" Möglichkeit einer zeitlosen Schöpfung, so darf keine virtuelle (oder juridische), sondern nur eine reale (oder factische) Zeitlosigkeit verstanden werden. Manche Rede und Gegenrede über unsere Frage achtet darauf zu wenig oder hebt den Unterschied zu schwach hervor und verliert damit an Eindringlichkeit.

Jede Creatur als solche ist innerhalb der gegenwärtigen Weltordnung wesentlich und ihrer Natur nach real bewegungsfähig. (Ob es absolut zur Creatur als solcher für jedwede hypothetische Ordnung gehört, real bewegungsfähig zu sein, braucht hier nicht untersucht zu werden.) Diese Bewegungsfähigkeit ist virtuelle Bewegung bei einer ruhenden Creatur so gut wie bei einer bewegten und kann bei beiden nur gemessen werden durch irgend eine reale Bewegung, die als Maasstab angenommen wird. Der Unterschied ist ein äusserlicher und accidentaler. Jede Bewegungsfähigkeit folgt aber den Grenzen des beweglichen Individuums und den Bedingungen seiner Aussenwelt. Also ist diese Bewegungsfähigkeit im realen Wesen immer messbar, sobald nur ein Maasstab vorhanden. Der Maasstab kann beim Schöpfer nie fehlen, und bei uns fehlt er thatsächlich nicht, weil wir ja reale Zeit kennen. Also hat jedes Geschöpf in sich messbare Bewegungsfähigkeit d. i. virtuelle Zeit. Somit können wir von einer zeitlosen Schöpfung nur sprechen im Sinne einer realen, nicht aber virtuellen Zeitlosigkeit. Eine reale Zeitlosigkeit ist Ewigkeit im Sinne von Bewegungslosigkeit, die sich mit der Creatur verträgt, insofern sie factisch ohne Bewegung sein kann. Virtuelle Zeitlosigkeit aber wäre Ewigkeit und Bewegungslosigkeit im Sinne von rechtlicher Unveränderlichkeit, die der Creatur nicht zukommen kann.

Die praktische Verwendung dieser Gesichtspunkte ergibt sich unschwer und dürfte namentlich bei den Versuchen sich empfehlen, aus dem

natura prius und aus der Contingenz ein Postulat von Real-Zeit abzuleiten. P. Stentrup's diesbezüglichen Beweisen hat P. Esser die Spitze meinem Ermessen nach nicht völlig abgebrochen.

Was S. 123 über Kategorematisch und Synkategorematisch zwischen beiden Gegnern verhandelt wird, kann zur Beleuchtung dienen, wie die grösste dialektische Tüchtigkeit ebenso wenig vor Misverständniss wie vor Schwankungen im Gebrauch der Kunstausdrücke bewahrt. Warum doch hat Vf. das alte, unbequeme Rüstzeug dehnbarer Ausdrücke nicht lieber mit jenem vertauscht, das Gutberlet[1]) darbot? Eine Reihe anderer Punkte muss übergangen werden, damit die Besprechung nicht selber der Endlosigkeit in die Arme falle.

5. Mit der letzten Aufstellung des Vf.'s, die Zeitlichkeit unserer Welt stehe nur aus dem Glauben und als Dogma fest, kann ich mich nur unter Vorbehalt einverstanden erklären.

Ich sehe nicht ein, warum vor das Forum der Philosophie nur Wahrheiten gehören sollen, die mit Evidenz sich demonstriren lassen. Neben der Evidenz gibt es doch auch Gewissheit in verschiedener Abstufung. Zwischen Gewissheit aber und bloser Wahrscheinlichkeit ist ein grosser Unterschied. Wenn also immerhin von mir gerne zugegeben wird, demonstrative Evidenz sei nicht erreicht, so ist damit noch lange nicht eingeräumt, es stünden blos Convenienzgründe mit Wahrscheinlichkeitswerth zu gebote. Dieser Unterschied war also hervorzukehren.

Ich sehe weiter nicht ein, wie alle die verschiedenen Argumente gemischter Art keine hinreichende Gewissheit erzeugen sollen. Ob man sie physische oder moralische Gewissheit erzeugen lässt, thut wenig zur Sache. Wir müssen in den fundamentalsten Fragen mit moralischer Gewissheit zufrieden sein. Wer z. B. kann den Satz: *nihil annihilatur* höher beweisen? Und doch ist ohne ihn die Unsterblichkeit der Seele unbeweisbar. Aehnlich liegen die Dinge in unserer Frage. Nehmen wir z. B. das Argument: Eine ewige Bewegung *a parte rei* ist unmöglich; es gibt ja kein real Transfinites. Nun ist die Welt immer bewegt gewesen. Also ist sie zeitlich.

In diesem Argument ist der Untersatz mit moralischer Sicherheit beweisbar: alles drängt uns, denselben anzunehmen. Mithin führt das ganze Argument zur moralischen Gewissheit, nicht zur blosen Wahrscheinlichkeit.

Andere Argumente betonen die Schwierigkeiten, die unser Denken über der Annahme einer zeitlosen und doch zeitlichen, weil bewegten Welt, uns macht. Diese unüberwindlichen Schwierigkeiten sind objectiver Art. Sollen sie blos unserm Geiste eingeboren sein, oder stehen sie mit der ganzen Realwelt in sozusagen organischem Verband? Offenbar letzteres.

[1]) Vgl. Metaph. 1890². S. 157 ff. 227 ff. — Das Unendliche. — Der mechan. Monismus.

Also muss im Interesse der Objectivität unserer Erkenntnisse die Zeitlichkeit der Realwelt als *ratio sufficiens* angesetzt werden. Diesem Gesichtspunkt hat der hl. Thomas selber schon durch seine pädagogisch-didaktische, oder wenn man lieber will, organisch-kritologische Betrachtung vorgearbeitet, da er meinte: „Potest autem efficacius procedi . . . ex fine divinae voluntatis . . .", Cont. gent. II, 38 (vgl. dazu S. 19 f. d. Schrift). Dieses Postulat aber wird doch offenbar nicht nur mit dem Rechte der Wahrscheinlichkeit erhoben; seine Ansprüche wurzeln tiefer.

Derlei und sonstige Gründe brauchen in ihrem Werthe nicht herabgedrückt zu werden, damit S. Thomas in seiner ontologischen Sphäre recht behalte. Dieses Gebiet der Frage fest umzäunt zu haben, bleibt sein dauerndes Verdienst.

Auch brauchen wir nicht von der Evidenz unmittelbar zur Wahrscheinlichkeit überzuspringen, damit wir begreifen, wie S. Thomas von seiner Stellung aus an den Glauben und das Dogma appellirte.

Sollten wir aber heutzutage ohne weiteres die Zeitlichkeit unserer Welt aus dem Verzeichniss philosophischer Wahrheiten streichen, so reichten dazu weder die in S. th. 1. p. q. 46. a. 2. gegebenen Gründe aus, noch auch vermöchten die aphoristischen Bemerkungen in der Einleitung (S. 1—5) und die sonstigen gelegentlichen Erklärungen (z. B. S. 19) des Vf.'s das Bedenken zu verscheuchen, dass bei der consequent durchgeführten Forderung des hl. Thomas und ohne kreuzende Einschränkungen das Gebiet der Philosophie bald zur kaum beachtenswerthen Winzigkeit einschrumpfen müsste.

Suum cuique: dem Glauben und Wissen, dem hl. Thomas wie dem hl. Bonaventura, der Vorzeit wie der Mitwelt, dem Streite wie dem Frieden. Möge des Vf.'s fleissige Studie überall jener ruhigen und wohlwollenden Erwägung begegnen, welche allein dem so erwünschten Ausgleich uns näher zu bringen vermag.

Rom. **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

Das Wesen des Denkens. Beiträge zu einer Grundlegung der Logik von Dr. R. Wrzecionko. Wien und Leipzig, Braumüller. 1896.

„Denken ist urtheilen und urtheilen ist denken." Inbetreff des Urtheils stehen sich aber besonders zwei Theorien gegenüber: Die Subsumtions- und die Einordnungs- bezw. Identitätstheorie. Erstere, nach welcher der Umfang des Subjectes unter den des Prädicates subsumirt wird, ist besonders von Hegel ausgebildet worden. Auf den Inhalt der Begriffe gehen die beiden anderen Theorien und zwar definirt B. Erdmann das Urtheil: „Das Urtheil ist die durch den Satz sich vollziehende, durch die Inhaltsgleichheit der materiellen Bestandtheile bedingte, in logischer Immanenz vorgestellte Einordnung eines Gegenstandes in den

Inhalt eines andern." Nach Lotze dagegen ist das Urtheil: S ist P, falsch; es muss aufgelöst werden in die richtigen Urtheile S ist S, P ist P und S ist nicht P; nämlich alle Urtheile sind eigentlich Identitätsurtheile. Dagegen kommt der Vf., von Kant ausgehend und dessen Einseitigkeit berichtend, zu folgender Formel:

„Das Symbol des Denkens ist $ab = b$ oder wenn wir es in seinem Fortgang in Verbindung mit der Urthatsache des menschlichen Gemüthes betrachten $a = a$, $ab = b$, $ab = ab$, $abc = c$ usw. Das Denken besteht darin, dass das Ganze seinem Theil identisch gesetzt wird. Nur auf diese Weise wird erkannt. So ist das Denken, wenn man es in sich auffasst, ein Widerspruch in sich selbst. Es ist aber vom Standpunkt der Wirklichkeit aufzufassen. Das Denken ist vernünftig, weil es wirklich ist."

Damit glaubt der Vf. auch den Streit, der zwischen den Logikern inbezug auf die analytische oder synthetische Natur des Urtheils besteht, geschlichtet zu haben. Die hohe Achtung, welche der Vf. der Metaphysik in seiner logischen Untersuchung beweist, können wir nur loben, wenn er dagegen die Wahrheit im Gefühle der Menschheit finden will, verlässt er den Boden verstandesmässiger Erkenntniss und wendet sich gemüthvollen Phantasien zu. So wenn er sagt:

„O hätten wie nur eine Metaphysik der Ameisen! Ein solches Buch wäre mehr werth, als alle Werke des Aristoteles und seiner Nachfolger. Wüssten wir nur, wie dem unentwickelten Gemüthe der unendlichen Menschheit, wie es repräsentirt wird durch das Innere eines Thieres, der unendliche Raum oder die ewige Zeit entrungen! Könnten wir mitfühlen diesen heiligen Werdeact, wir wüssten was Raum und Zeit ist. Dasselbe Gefühl, das die unendliche Menschheit durchfluthet, ist auch mein Gefühl, aber leider wird dieses Gefühl selten Erkenntniss. Ein exacter Forscher, der über Insectenaugen geschrieben und durch diese Erkenntnisspforte in das Herz der unendlichen Menschheit eindringen wollte, hat für die Erkenntniss der Wahrheit mehr geleistet als Philosophen, die Bände über die Geschichte verfehlter philosophischer Meinungen schreiben, selbst aber keine haben und das Heiligste, was die Menschheit besitzt, die Metaphysik, als Märchen darstellen." — „Das Wesen eines Dinges ist das, was der Mensch in das Ding hineinlegt. Wenn mich Gott in sein Herz geschlossen hätte, als sich ihm die Welt entrang, und ich die Acte des Weltwerdens hätte schauen können, so würde ich wissen, was die Welt ist. Wenn ich mich in das Herz der unendlichen Menschheit versetze und mitfühle, wie der Gefühlsgrund die Erscheinungen schafft, dann weiss ich, was die Erscheinungen sind ..."

Aber wo ist denn die unendliche Menschheit? Wo schlägt ihr Herz?

Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien. Von Dr. R. Weinmann. Hamburg und Leipzig, Voss. 1895.

Das Princip der specifischen Sinnesenergien wurde von J. Müller in die Physiologie und Psychologie eingeführt. Von einzelnen abnormen Thatsachen ausgehend, wie dass ein Schlag auf das Auge Licht, auf das

Ohr einen Schall erzeuge und der elektrische Strom in allen Sinnen nur in der einem jeden Sinne specifischen Qualität empfunden werde, veranlasste Müller, den Satz aufzustellen, dass der Reiz bei der qualitativen Empfindung gleichgiltig, und nur die Energie des Sinnes maasgebend sei. Schon Lotze erklärte indes jene Thatsachen anders: Der Schlag auf das Auge erregt Lichtwellen, auf das Ohr Schallwellen, und ebenso kann man annehmen, dass der elektrische Strom chemische Processe auf der Zunge, Lichtwellen im Auge usw.[1]) erzeuge, und so ist der Reiz durchaus nicht gleichgiltig, sondern nur durch den „adäquaten" Reiz wird jedesmal das Organ gereizt. Helmholtz u. A. glaubten bei ihrer Erweiterung der Müller'schen Theorie ganz auf ihrem Boden zu bleiben, haben ihn aber ohne es zu merken, gänzlich verlassen. Denn wenn für die drei Grundfarben drei verschiedene nervöse Elemente, für jeden Ton eine besondere Corti'sche Faser angenommen werden, wenn man für die verschiedenen Geschmacksqualitäten verschiedene Stellen der Zunge empfindlich fand, wenn selbst besondere Schmerz- und Lustnerven unterschieden, Kälte und Wärmepunkte in der Haut nachgewiesen wurden, so steht das im directen Gegensatze zur Müller'schen Gleichgiltigkeit des Reizes für die Empfindung; es spricht sich vielmehr darin die vollkommenste Anpassung des Reizes an die Empfindung und umgekehrt aus, wie sie auch von den Physiologen allgemein anerkannt ist, und von der Entwickelungslehre, welche mit der Teleologie nicht streitet, gefordert werden muss. Jene seltenen Erscheinungen von Erregungen eines Sinnes durch fremde, „inadäquate" Reize, ändert daran nichts.

Der Vf. fasst die Ergebnisse seiner historisch-kritischen Darlegungen in folgenden Schlussbemerkungen zusammen:

„1. Die Thatsachen specifischer Reaction auf beliebige Reize verlangen eine Erklärung im Sinne Lotze's. Das blose Operiren mit »specifischen Sinnesenergien« bedeutet die Einführung geheimnissvoller Kraftprincipien — es bedeutet den Verzicht auf eine Erklärung.

„2. Die Lehre von den specifischen Energien trüge richtiger den Namen: »Lehre von der verschiedenen Beschaffenheit der physiologischen Träger der Empfindung«.

„3. Die sogen. neuere Lehre von den specifischen Energien steht in directem Gegensatz zum Kernpunkt der Mutterlehre. — Uebrigens erscheint sie an sich unberechtigt.

„4. Die qualitative und quantitative Seltenheit, der durchaus anormale Charakter der Thatsachen der Lehre muss entschieden betont werden.

„5. Die Lehre von den specifischen Energien vermag weder dem -- unberechtigten — Subjectivismus der modernen Sinnesphysiologie als Stütze zu dienen, noch bildet sie den empirischen Nachweis für die — be-

[1]) Lotze freilich meint, die Elektricität sei ein adäquater Reiz für Geruch und Geschmack. Elektricität ist ihm ebenso schmeck- und riechbar, wie die Schallschwingungen hörbar.

rechtigte — Lehre von der Subjectivität der secundären Qualitäten. Die Lehre von den specifischen Energien hat lediglich physiologisches Interesse."

Beiträge zur Psychologie und Philosophie. Herausgegeben von Dr. Götz Martius. I. Bd., 1. Heft. Leipzig, Engelmann. 1896.

Das erste Heft dieser der experimentellen Psychologie gewidmeten „Beiträge" enthält drei Abhandlungen, welche über Methode und Resultate der vom Herausgeber, Professor in Bonn, in dem von ihm an der dortigen Universität begründeten psychologischen Laboratorium angestellten Experimente berichten: 1. „Das Gesetz des Helligkeitswerthes der negativen Nachbilder"; 2. „Eine neue Methode zur Bestimmung der Helligkeit der Farben"; 3. „Ueber den Begriff der specifischen Helligkeit der Farbenempfindung." Nur eine Abhandlung rührt von einem anderen Verfasser, F. K. Kretzmann, her: „Einiges über die Helligkeit complementärer Gemische."

Mehr als diese Detailfragen, welche zudem mehr der Physiologie als der Psychologie als solche zufallen, wird die Leser unseres Jahrbuches die Darlegung des allgemeinen psychologischen Standpunktes des Herausgebers der Beiträge, welche er in der „Einleitung" präcisirt, interessiren:

„Die Psychologie ist die Wissenschaft des Seelischen oder Bewussten, nicht die Wissenschaft der Seele oder des Bewusstseins. Dass die Anwendung des Substanzbegriffes auf das Ich oder das Bewusstsein eine falsche Uebertragung einer äusseren Erfahrungkategorie auf die innere Erfahrung ist, hat uns Kant gelehrt. . . . Psychologie als Wissenschaft ist die Nachforschung, welches die in der inneren Erfahrung gegebenen Bewusstseinserscheinungen oder Erlebnisse sind, welches die einfachsten Bewusstseinselemente, welches die zusammengesetzten Bewusstseinsvorgänge und welches die Beziehung und das Verhältniss der einfachsten Elemente zu den zusammengesetzten. Die Psychologie wäre demnach eine rein beschreibende Wissenschaft; etwas in seiner Eigenart Bestimmtes, die in der inneren Erfahrung gegebenen Bewusstseinsvorgänge sind ausreichend zu beschreiben."

Stellt sich damit die Aufgabe der Psychologie als eine sehr einfache heraus, so wird dieselbe doch durch mancherlei Umstände erschwert. Das innere Leben, insbesondere dessen letzte Elemente, sind abhängig von der Aussenwelt.

„Die psychologische Aufgabe wird aber viel verwickelter und erhält eine in ihr und der Methode der inneren Erfahrung als solcher nicht liegende Beziehung zu anderen Wissenschaften (den Naturwissenschaften), zugleich auch die Möglichkeit, allgemein giltige Gesetze von allerdings besonderer Eigenart aufzustellen, sobald auf die allgemeinen Bedingungen Rücksicht genommen wird, von welchen das Entstehen der zu beobachtenden psychischen Erscheinungen abhängt: eine Erweiterung der psychologischen Aufgabe, welche als eine der fruchtbarsten und aussichtsreichsten Errungenschaften der Neuzeit anzusehen ist."

Aber dabei stösst die Psychologie auf die Frage nach dem Verhältnisse vom Subject zum Object, vom Geist zum Körper, d. h. auf Metaphysik. In der That ist Psychologie ohne eine Metaphysik nicht nur nicht möglich, sondern kommt auch nicht vor; alle Psychologen sind entweder einseitige Spiritualisten oder Materialisten. Das mathematische Functionsverhältniss, was manche zwischen beiden Erscheinungsgebieten statuiren, ist hier nicht anwendbar.

Die Forderung, seinerseits nun eine bessere Erklärung dieser gegebenen Thatsache zu liefern, glaubt der Vf. ablehnen zu können. Die Psychologie als empirische Wissenschaft hat solche metaphysische Aufgaben nicht. Die Schwierigkeit in der Frage „beruht wesentlich auf der langen Gewöhnung, die rastlose Einordnung des Psychischen in die mechanische Welterklärung als eine selbstverständliche Forderung anzusehen."

„Der Fehler, der hier begangen wird, ist der, dass man der mechanischen Erklärung der Dinge mehr zumuthet als sie leisten kann. Sie erklärt nicht einmal die Formen, die organischen und unorganischen Gebilde, von denen sie ausgeht, eine Thatsache, über die keine Darwinistische Anpassungstheorie hinwegtäuschen kann. Wohl sind die mechanischen Gesetze die Mittel der Natur zur Hervorbringung der Formen. Aber dieselben mechanischen Gesetze werden Formen ganz anderer Art genau so gut erklären, wie diejenigen, welche unsere Erde schmücken. Viel weniger noch ist das geistige Sein ein einfaches Product der mechanischen Mittel, die vielmehr selbst ihrer Form nach ein Erzeugniss des erkennenden Verstandes sind. Die ewigen Gesetze der Natur haben an sich keinen Werth, wie die rationalistische Philosophie verschiedener Schattirung uns glauben machen will; sie sind nur die erkennbaren Mittel, durch welche die Gesammtheit der Dinge und ihrer Veränderungen sich wieder erzeugt, Mittel, die auch zur Hervorbringung der Formen und geistigen Phänomene nothwendig sind. Es hindert uns aber nichts, in ihnen eben nur Mittel, in diesen jedoch den Zweck des Seins zu sehen, und damit zu einer lebensvolleren Auffassung der Natur, wie sie den Griechen vorschwebte ... zurückzukehren."

Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Welt- u. Lebensanschauung. Von Prälat Dr. W. Schneider. 4. verb. Aufl. Paderborn. Schöningh. 1896.

Die vorliegende nun schon in vierter Auflage erscheinende Schrift behandelt das Jenseits nicht blos vom Offenbarungsstandpunkte aus, sondern verbindet in glücklicher Weise Philosophie und Theologie, um nicht nur den Gläubigen Trost und Aufmunterung zu bieten, sondern auch die christliche Eschatologie der Vernunft als die allein befriedigende erscheinen zu lassen. Darum werden insbesondere die derselben feindseligen Systeme eingehend berücksichtigt und widerlegt. Diese Polemik hat sogar bestimmend auf die Formulirung theologischer Meinungen eingewirkt. Sehr treffend bemerkt z. B. der Vf., dass die Annahme rigoristischer Theologen, nur

sehr wenige würden selig, dem modernen so weit verbreiteten Pessimismus Wasser auf die Mühle bietet; dies ist in der That ein Grund mehr, mit dem Vf. eine mehr weitherzige, Gottes würdigere Auffassung von der Zahl der Auserwählten zu adoptiren. Hie und da mag ja die rigoristische Meinung mit gewandter Rhetorik, wie von Massillon, vorgetragen momentan einen guten Eindruck machen, blitzartig einschlagen; aber die Blitzwirkungen sind nicht dauernd und nicht die regelrechten.

In einem Punkte könnte die philosophische Darstellung des Vf.'s, nämlich in der Auffassung von der Erkenntniss der abgeschiedenen Seele, die übrigens auch bei anderen Autoren meistens ebenso sich wiederfindet, Misverständnisse hervorrufen. Man stellt die Sache gewöhnlich so dar, als wenn die Seele, vom Körper getrennt, mit einer inneren Nothwendigkeit ein weit vollkommeneres, geistigeres Leben führen, von den Schranken des Körpers befreit ihr früheres Wissen nicht nur behalten, sondern noch vollkommener bethätigen könne. Mir scheint diese Auffassung nicht ganz zutreffend zu sein. Im Gegentheil: die vom Körper getrennte, sich selbst überlassene Seele würde ebenso wenig Bewusstsein haben, als im Zustande der Ohnmacht, des Schlafes. Denn da sie kein reiner Geist ist, kann sie nur durch die sinnlichen Vorstellungen zu einer geistigen Thätigkeit gelangen. Freilich ist es ihr, wie der hl. Thomas bemerkt, natürlich, wie hier nach unten, dort nach oben zu blicken und ihre Erkenntniss zu erhalten. Und in diesem Sinne kann man allerdings von einem naturgemässen Eingehen der abgeschiedenen Seele in eine höhere Erkenntnisssphäre reden: Gott muss ihr ersetzen, was sie früher nur durch die Sinne haben konnte.

Im übrigen wünschen wir, dass recht viele Leser ebenso viel Trost aus der Lectüre des Buches wie wir schöpfen mögen.

Das Beharrungsgesetz. Von P. Johannesson. Berlin, Gärtner. 1896. (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht des Sophien-Realgymnasiums in Berlin. Ostern 1896.)

Das Beharrungsgesetz hat dem Vf. schon viel Verlegenheiten bereitet, er ist inbetreff desselben sogar durch Schülerfragen beschämt worden: Darum handelt es sich ihm in dieser Abhandlung „um eine Zerpflückung des Beharrungsgesetzes in seine gedanklichen Bestandtheile, um die Frage, ob letztere sich irrthumsfrei zu einem Satze vereinigen lassen, und die Quelle, aus welcher die etwaigen Irrthümer geflossen sind, um den Werth, den gleichwohl die Beharrungsregel hatte, und schliesslich um den Versuch, ihr seine Form zu geben, die in sich aufzunehmen dem Geist zwanglos gelingt."

Die Bekämpfer des Beharrungsgesetzes müssen sich gegen keinen geringeren als Newton wenden, aus dessen „Mathematischen Principien

der Naturlehre“ dasselbe in die Lehrbücher der Physik und Mechanik übergegangen ist. Bei Newton kommt das Gesetz in doppelter Form vor, einmal als Definition des Stoffes: „Die Materie besitzt das Vermögen, zu widerstehen; deshalb verharrt jeder Körper, so weit es an ihm ist, in einem Zustande der Ruhe oder gleichförmigen gradlinigen Bewegung!“ Sodann ist es für Newton Naturgesetz: „Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder gleichförmigen gradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern!“ Dieses letztere hält der Vf. für eine „leere Selbstverständlichkeit!“ Denn Newton definirt die Kraft: „eine angebrachte Kraft ist das gegen einen Körper ausgeübte Bestreben, seinen Zustand zu ändern, entweder den der Ruhe oder den der gleichförmigen gradlinigen Bewegung!“ Setzt man diese Definition an die Stelle der „einwirkenden Kräfte“, so ergibt sich als Naturgesetz: Der durch Geschwindigkeit und Richtung bestimmte Bewegungszustand aller Körper bleibt, wenn nichts da ist, was geeignet wäre, ihn zu ändern, d. h. der Zustand bleibt, wenn er bleibt. Die Verwunderung über eine solche Tautologie bei einem so scharfsinnigen Denker beschwichtigt der Vf. dadurch, dass er entschuldigend erklärt: „Das Beharrungsgesetz bedeutete für Newton das Glaubensbekenntniss, dass jede Veränderung ihre Ursache haben müsse; ... und wenn auch die Leere dieses Bekenntnisses von Hume enthüllt wurde, als er die im Ursachenbegriff vorhandenen Nebel klärte, so ist es doch für Newton die Triebfeder gewesen, die ihn zur Entdeckung der allgemeinen Massenanziehung geleitet hat!“ — Da kann man aber doch mit Fug fragen: Hat denn auch die Hume'sche Leugnung der Causalität einmal zu einer wissenschaftlichen Entdeckung geführt? Die Leugnung des Causalitätssatzes ist Aufgeben jeder Erklärung, ist der Tod aller Wissenschaft.

Es ist ganz richtig, dass das Trägheitsgesetz nur ein besonderer Fall des Causalitätsprincipes ist: Es wäre ein absoluter Zufall, wenn einmal ein Körper ohne irgend welche äussere Ursache von Ruhe in Bewegung, von einer Bewegung in die andere übergehen würde. Aber es ist nicht blos das Causalitätsgesetz, sondern es macht noch die Voraussetzung, dass diese Ursache der Bewegung und Ruhe nicht im Körper selbst liege: und dieses lässt sich nur durch Erfahrung constatiren. Darum ist die Behauptung, die erwähnte Newton'sche Fassung des Trägheitsgesetzes sei eine Tautologie, aus doppeltem Grunde irrig. Erstens ist das Causalitätsgesetz keine Tautologie, selbst wenn man es als analytisches Urtheil fasst, noch viel weniger, wenn man es mit Kant, als dessen Anhänger sich der Vf. bekennt, als synthetisches Urtheil *a priori* nimmt. Zweitens fügt es dem unbestimmten Causalitätsgesetz die genaue Bestimmung hinzu, dass nur eine äussere Ursache den aus sich trägen Stoff verändern könne.

Den Inhalt des Beharrungsgesetzes will der Vf. aus der ersten der beiden Formulirungen Newton's ableiten. Dieselbe legt der Bewegung des

Massentheilchens (die Ruhe als Grenzfall der Bewegung mit eingeschlossen) drei Eigenschaften bei: „Erstens die Unabhängigkeit von anderen Massen, zweitens die Gradlinigkeit und drittens die Gleichförmigkeit. Alle drei Eigenschaften seien untrennbar mit einander verbunden und zwar dergestalt, dass die erste die Bedingung der zweiten und dritten sei:"

Schon verschiedene Stimmen sind gegen diese Bestimmung laut geworden: C. Neumann, Streintz, L. Lange, E. Mach, L. Weber haben daran Kritik geübt, indem sie entweder die Existenz von gradliniger und gleichförmiger Bewegung, sowie der Unabhängigkeit eines Massentheilchens des Weltalls von jeder Einwirkung leugneten. Oder sie meinten, das Gesetz verlange absolute Bewegung, während wir nur relative kennen; denn einen festen Punkt, etwa ein festes Achsenkreuz, das als Coordinatensystem eine absolute Bewegung bestimmen könne, gebe es nicht; auch sei für uns unerkennbar, ob der Körper A sich gegen B, oder B gegen A bewege usw. Der Vf. stimmt dieser Kritik theilweise bei, findet aber die Vorschläge, welche diese Autoren zur Verbesserung des Beharrungsgesetzes gemacht haben, für unbefriedigend.

„In allen mitgetheilten Vorschlägen müssen die beharrenden Körper die Eigenschaften besitzen, dass »sie nicht unter dem Einfluss fremder Massen stehen« ... Nach unserer Zergliederung der im Beharrungsgesetz vorhandenen Gedanken können jene Beschränkungen nur bedeuten: »ohne räumliche Beziehung zu anderen Massen«, weil sonst unser Gesetz zu einer leeren Selbstverständlichkeit entartet. Und somit findet sich: Jede gradlinige Bewegung, sofern sie in unser Wahrnehmungsgebiet fallen soll, ist eine Beziehung des Bewegten zu anderen Massen; die Beharrungsbewegung aber schliesst solche Bewegung aus; also wird durch die Bedingung des Beharrungsgesetzes das verneint, was seiner Aussage erst einen Sinn verschaffen könnte."

Diese Beweisführung leidet an einem offenen logischen Fehler: Um Bewegung wahrzunehmen, müssen wir allerdings Beziehungskörper haben, gegen welche die Ortsveränderung stattfindet. Das Beharrungsgesetz schliesst aber, indem es die Gleichförmigkeit der Bewegung bei Ausschluss anderer störender Ursachen behauptet, nur solche Massen aus, welche einen solchen störenden Einfluss ausüben, nicht aber Massen, an denen man als Merkzeichen die Bewegung erkennt.

Wenn übrigens das Beharrungsgesetz einen solchen Widerspruch enthält, dann sollte man es doch aufgeben; denn ein so widerspruchsvolles Princip kann die Wissenschaft doch nur auf Irrwege führen.

„Darnach bleibt von Newton's Beharrungsgesetz für die Gegenwart nur der Erkenntnissrest, dass die Bewegungen der Massen bequem durch ihre Beschleunigungen sich beschreiben lassen." Und doch erklärt der Vf. wieder: „Dass ein Massentheilchen gleichförmig fortschreite, hatte Sinn nur für Newton ... nicht mehr für uns, die wir über ein Massentheilchen jede Bewegungsaussage undenkbar finden." Aber warum soll

ein Massentheilchen sich nicht bewegen können, es muss mit Nothwendigkeit sich bewegen, wenn es einen Anstoss bekommt. Es kann ja keine Kraft verloren gehen.

Darnach ist dem Vf. das Beharrungsgesetz nur eine willkürliche Vereinbarung, „es drückt keine Erkenntniss, sondern eine Vorschrift, eine sogen. Forschungsregel aus. Diese Einsicht, dass unbedingte Naturerkenntnisse unmöglich sind, ist das Ergebniss des Kant'schen Denkens!"

Freilich geht er noch über Kant hinaus, auf Protagoras zurück, indem er selbst die Raumform der Sinneswahrnehmung eine willkürliche Schöpfung des menschlichen Geistes nennt, die von Geschlecht zu Geschlecht vererbt wird. „Dass alle menschliche Erkenntniss im letzten Grunde Willkür sei, hat schon Protagoras geglaubt; die Erziehungsregel, die solcher Willkür den Gehorsam der Unmündigen und damit die allgemeine Geltung sichert, durch welche also erst die »subjective« zu einer »objectiven« Willkür wird, hat erst Sokrates geschaffen!"

Auf solch extrem positivistischem, geradezu skeptischem Standpunkte kann man freilich den Vf. nicht treffen; man braucht aber auch nicht mit ihm zu verhandeln: denn gegen willkürliche Vereinbarungen und ererbte Denkgewohnheiten anzukämpfen, lohnt sich nicht der Mühe. Jedenfalls wird durch solche Willkürlichkeiten die mustergiltige Behandlung der Naturgesetze in der streng mathematischen und experimentell exacten Methode, wie sie Newton so glücklich und mit so gutem Erfolg geübt, nicht angetastet. Er hatte zunächst darin ganz recht, dass er das Beharrungsgesetz sowohl als Princip, wie auch als empirisches Naturgesetz ausspricht. Denn es ist *a priori* einleuchtend, dass todte Materie, wenn sie nicht von einem Lebensprincip beseelt ist, aus sich nicht eine Veränderung oder Bewegung erlangen kann, dass sie von einer äusseren Ursache angestossen werden muss und dann eine gradlinige gleichförmige Bewegung in der Richtung des Stosses so lange einhalten muss, bis eine äussere Störung die Richtung oder Schnelligkeit ändert. Bei dieser theoretischen Fassung des Beharrungsgesetzes kommt es gar nicht darauf an, ob in der Welt gleichförmige, gradlinige und absolute Bewegung vorkommt, man kann sich dieselbe so gleichförmig usw. denken, wie man will. In dieser Form kann das Beharrungsgesetz als Definition des Körpers oder doch die Trägheit als ein Moment seines Wesens angesehen werden. Freilich würde eine solche Definition für die Welterklärung wenig Werth haben, sie würde eine Selbstverständlichkeit, eine willkürliche Construction sein, wenn man nicht wüsste, dass es wirklich träge, beharrende Materie gebe. Darum muss die empirische Fassung des Gesetzes allerdings hinzukommen. Es muss durch Induction gezeigt werden, dass es Körper gibt, die in der Weise sich verhalten, wie es das Beharrungsgesetz aussagt. Dazu bedarf es aber keiner genau gradlinigen, gleichförmigen, absoluten Bewegung, es braucht kein ganz isolirtes Massentheilchen zu existiren,

sondern jede Abweichung von der Gleichförmigkeit und Gradlinigkeit, auch die relative Bewegung beweist das Beharrungsgesetz. Denn wir beobachten, dass von der scheinbaren Gleichförmigkeit und Gradlinigkeit, welche von einem einmaligen Anstoss herrührt, nur eine merkliche Abweichung durch andere Anstösse und Kräfte eintritt. Genau in dem Maasse, als das Massentheilchen sich selbst überlassen bleibt, behält es die einmal empfangene Bewegung bei, genau in demselben Verhältnisse wird es aus seiner Richtung und Geschwindigkeit herausgerissen, als es anderen äusseren Einflüssen unterliegt. Ob die Bewegung dabei eine absolute oder relative ist, kommt gar nicht in Betracht. Wenn die Bewegung einer Kanonenkugel, der Sonnen- und Erdbewegung entgegen, selbst so stark wäre, dass sie im Weltraume nicht fortschritte, sondern in absoluter Ruhe bliebe, es zeigte sich doch das Gesetz, dass die Kugel nur in dem Maasse von der geraden Linie und der gleichförmigen Bewegung abweicht, als der Widerstand der Luft und die Erdschwere störend eingreifen.

So können also positivistische Bemängelungen das oberste Princip der Mechanik, das Beharrungsgesetz des grossen Newton nicht erschüttern.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

1. **Geschichte der Philosophie im Umriss.** Von Dr. Ed. Löwenthal. Berlin, Hannemann. 51 S.
2. **Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart.** Von Lic. Dr. Fr. Kirchner. 3. Aufl. Leipzig, J. J. Weber. 1896. 432 S. *M.* 4.

Ad 1. Diese kurze, nicht ohne Geschick verfasste Skizze verräth uns am Schlusse, auf welchem Standpunkt ihr Verfasser stehe, und welches persönliche Interesse ihn bewege. Nachdem S. 47 die „in neuester Zeit" gemachten Versuche, „die Darwin'sche Arten-Entstehungs- und Entwickelungslehre unter der Flagge des Monismus philosophisch schulgerecht zu machen", ihrer Oberflächlichkeit wegen für unbefriedigend erklärt worden sind, kommt L. auf seine eigenen philosophischen Leistungen zu sprechen und fährt also fort:

„In meinem »System des Naturalismus« und in meiner neuesten Schrift »Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der geistigen Organismen« reichen sich Philosophie und Naturwissenschaft die Hand. Die Fragen der Transscendentalphilosophie werden hier in kosmo-physiologischer Weise behandelt und ihrer exacten Lösung entgegengeführt. Damit dürfte für die Philosophie der Zukunft fester Boden gewonnen sein."

Bei solcher Selbsteinschätzung war naturgemäss die Fähigkeit L.'s, unparteiisch zu urtheilen, suspendirt. Die Blüthezeit der christlichen Philosophie kommt ihm daher wie ein winziger Lichtstreif vor. Albertus

Magnus und Thomas werden eben noch genannt, dem hl. Augustinus wird auch diese Ehre nicht zu theil. Mangel an Raum kann L. nicht vorschützen. Das verbieten die höchst überflüssigen Bemerkungen, die er anderswo macht, z. B. S. 8 die rabbinistische Glosse: „Das täuschende Spiegelbild der Welt im Geiste Brahma's war Maja, „die buddhistische Maria oder Mutter Gottes." Damit ist die Richtung des jüdischen Herrn Löwenthal genügend charakterisirt. Seine Zuverlässigkeit anlangend, dürfte der verehrl. Leser des ‚Phil. Jahrb.' an dem Musterbeispiel genug haben, welches die Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Energie und Entelechie des Aristoteles (S. 22) darbietet. Die ἐνέργεια wird da „die Thätigkeit als das formgebende Princip" genannt, die ἐντελέχεια als „die Einheit der δύναμις und der ἐνέργεια in dem besonderen Acte der Selbstvollendung" bestimmt!! Das ganze Werkchen ist eine Collection aphoristisch hingeworfener Notizen.

Ad 2. Ganz anders präsentirt sich die an zweiter Stelle genannte „Geschichte der Philosophie" F. Kirchner's, welche unter Nr. 78 der „illustrirten Katechismen" J. J. Weber's angezeigt ist. Dieses schön ausgestattete Buch ist in gefälligem Deutsch geschrieben und enthält nicht nur eine relativ vollständige geschichtliche Darstellung der philosophischen Forschung, sondern auch zahlreiche, mitunter recht scharfsinnige kritische Bemerkungen, welche den verständigen Leser in den Stand setzen, sich über die bezüglichen Philosophen und philosophischen Systeme ein Urtheil zu bilden. Schade nur, dass der Verfasser, der „auch Theologe" sein soll, in den modernen Vorurtheilen so befangen ist, dass er das Christenthum, den einzigen Leuchtthurm, der in dem Gewoge sich drängender Irrthümer den rechten Ausweg zeigen kann, in seiner Bedeutung für die Philosophie nicht nur nicht erkennt, sondern im Gegentheil als die Quelle und Ursache geistiger Finsterniss ansieht. „Wir haben", so schreibt er S. 194, „eine ebenso breite Lücke im Gange der philosophischen Entwickelung anzuerkennen, als die Macht des Christenthums als Weltanschauung dauert. Manchem ist es noch heute räthselhaft, wie diese Religion, welche einen gekreuzigten Gott verkündigt, welche die Welt für ein Jammerthal und alle Menschen für verlorene Sünder erklärt, welche das Fleisch zu kreuzigen und so viel Widersinniges zu glauben befahl, wie solche Religion, die »den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit« war, überhaupt Anklang finden konnte!" Das „dunkle Mittelalter" beginnt demnach bei K. mit dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. (S. 164.)

Für die Gedankentiefe eines Augustinus hat er absolut kein Verständniss. Die wüthendsten Bekämpfer der kirchlichen Autorität dagegen, die radicalsten Feinde der christlichen Offenbarung scheinen ausser ihrer antichristlichen Gesinnung einer weiteren Legitimation nicht zu bedürfen, um in die Fr. Kirchner'sche Walhalla aufgenommen zu werden. Während

Thomas von Aquin „weder ein selbständiger noch ein genialer Denker“ (S. 239) genannt werden soll, und Duns Scotus, obwohl er (S. 242) „der grösste Scholastiker“ heisst und nach K.'s Urtheil „viel selbständiger, gründlicher und consequenter“ ist, als Albertus Magnus und Thomas, doch offenbar nur deshalb „Gelehrsamkeit, Umsicht und Scharfsinn“ an den Tag legt, weil er „seine scholastischen Vorgänger“ bekämpft: gehört schon Meister Eckhart infolge seiner Opposition gegen die Kirche „zu jenen seltenen Geistern, welche von unmittelbarem Gottesbewusstsein durchdrungen sind!“ (S. 256.) Noch weit „erhabener“ ist selbstverständlich „Italiens philosophischer Genius“ (S. 258), Giordano Bruno, der „die Gedanken des Cusaners“ „zu einem kühnen System ausgebildet“ haben soll.[1]) Bruno gilt als „der kühnste Vorläufer der Neuzeit!“ Denn in der Neuzeit, da „entfalten sich die Wissenschaften, befreit vom Alpdruck der Kirche, eine nach der anderen, immer weiter wird der Gesichtskreis, immer tiefer die Einsicht (!!) in den Zusammenhang der Dinge!“ (S. 266.) Welches Geflunker! Viel Geschrei und wenig Wolle! Oder sollte man nach solcher Prognose nicht erwarten müssen, die „rastlos gegen die Autorität“ kämpfende Vernunft sei in den Jahrhunderten ihrer „Unabhängigkeit“ mit Riesenschritten bis zur Lösung der letzten philosophischen Probleme vorgedrungen? Und was sagt die Geschichte? Der Vf. selbst kann nicht umhin, das bisherige Resultat der „vom Alpdruck der Kirche befreiten“ Vernunft als klägliches Fiasco zu bezeichnen: „Wir stehen am Schlusse unserer Darstellung“, schreibt er S. 427, „welches ist das Resultat? Erstens das Gefühl der Wehmuth, dass die angestrengte Arbeit so vieler Denker so wenig absolut Sicheres ergeben hat. Die meisten Leser werden, nachdem sie diese Entwickelungsgeschichte aufmerksam verfolgt haben, vielleicht skeptischer sein, als vor der Lectüre . . .“ Auch seinen eigenen, auf S. 425 erwähnten Versuchen, „Glauben und Wissen, Vernunft und Erfahrung, Idealismus und Realismus zu versöhnen“, scheint demnach K. keinen grossen Werth beizumessen, obschon dieselben zur Aufstellung folgender Thesen berechtigen sollen: „Wir vermögen die Welt zu erkennen, wenn auch nicht das Sein selbst. Unser Geist ist das Maas aller Dinge, auf Grund derselben (!!) er selbst entstanden ist. Alle Wesen umfasst eine absolute Vernunft, welche ebenso in den Naturgesetzen, wie in den logischen und moralischen zur Erscheinung kommt!“

Mit diesem authentischen Referate über die philosophischen Anschauungen des Vf.'s müssen wir schliessen. Wenn alle Wesen von einer absoluten Vernunft umfasst werden, und trotzem unser Geist das Maas

[1]) Die Richtung des Nikolaus von Cusa wird mit Unrecht als „entschieden pantheistische“ (S. 254) bezeichnet. Nicht nur unrichtig, sondern einfältig ist die weitere Bemerkung. Nikolaus zeige sich als Scholastiker, „indem er die Nothwendigkeit des Gottmenschen . . . aus Vernunftgründen darzuthun“ suche.

aller Dinge sein kann; wenn ferner „unser Geist auf Grund der Dinge entstanden“ und dennoch in seiner Erkenntnissthätigkeit von denselben Dingen unabhängig ist, dann können auch Vorurtheile gleich Principien, subjective Phantasien gleich mathematischen Demonstrationen sein; ja, dann ist eine objective Darstellung der Geschichte geradezu undenkbar.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

Der alte Christusglaube voll und ganz auf der Höhe des neunzehnten Jahrhunderts. Skizzen über Cultur u. Dogma. Von Herm. Jos. Fugger-Glött S. J. Mainz, Kirchheim. 12. XXI,261 S. *M.* 4.

Dieses zweite Bändchen der »Kreuzfahrerblätter« soll „den Urtheilsfähigen der Zeitgenossen einen Einblick in die wissenschaftliche Berechtigung alles dessen geben, was als Christusglaube durch die Jahrhunderte unserer Geschichte gegangen ist.“

Ueberzeugt, dass zu dem Gebiete der geoffenbarten Wahrheit nicht Ahnungen oder Einbildungen, sondern einzig und allein die Gesetze consequenten Denkens sichere Führung bieten können, damit dann im Glauben der Geist deren vollen Inhalt in ruhiger Gewissheit umfange und ungestört fortbesitze, wendet der gelehrte Vf. sich zunächst einer besonnenen, auch die neueren Anzweifelungen berücksichtigenden Prüfung jener Thatsachen zu, welche die nothwendige vernünftige Voraussetzung des christlichen Glaubens bilden: Realität des Wunders (S. 1—26), historische Unanfechtbarkeit der Erscheinung des Gottmenschen auf unserer Erde (S. 27—72), wunderbarer Gang der Kirche als der Trägerin des Christusglaubens durch die Geschichte (S. 73—102). Stellt sich die Annahme dieser Fundamentalthatsachen als eine reine Forderung vorurtheilsfreien Denkens dar, so zeigt sich anderseits der erhabene Inhalt des Glaubens in vollstem Einklang mit dem, was der fortschreitende Gang unserer Cultur als berechtigte Forderungen unseres Denkens, Wollens und Lebens geltend zu machen imstande ist, wie aus einer Betrachtung gerade jener Dogmen, welche am meisten feindlichem Widerspruche begegnet sind: der Menschwerdung (S. 103—134), der jungfräulichen Geburt (S. 135—158) und des Kreuzestodes des Herrn (S. 159—182), sowie des Geheimnisses der Eucharistie (S. 183—216) und des Sacramentes der Versöhnung (S. 217—244) sich ergibt.

Die Lectüre vorliegenden Schriftchens, in welchem feste, nüchterne Beweisführung mit Wärme der Empfindung sich vereint, wird die Mühe ruhigen, ernsten Nachdenkens, welche es allerdings fordert, reichlich lohnen. Es sei gleich dem ersten Bändchen der »Kreuzfahrerblätter« („Diesseits und Jenseits im Lichte modernen Wissens“) gebildeten Männern bestens empfohlen!

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1896. 12. Bd.

1. Heft. W. Wundt, Ueber die Definition der Psychologie. S. 1. Immer mehr entwickelt sich die Psychologie aus einem Zweige der Philosophie zu einer eigenen selbständigen, der Naturwissenschaft coordinirten Wissenschaft. Von dieser unterscheidet sie sich nicht nur durch die Verschiedenheit der Gegenstände, sondern auch der Betrachtungsweise. Die Psychologie geht auf die unmittelbaren Erlebnisse, während die Naturwissenschaft von dieser subjectiven Seite der Wahrnehmungsobjecte principiell abstrahirt. Es stehen sich gegenwärtig zwei Definitionen der Psychologie gegenüber: „Erste Definition. Die Thatsachen, mit denen alle Wissenschaften sich zu beschäftigen haben, sind ›Erfahrungen‹ oder, sofern Erfahrungen von einem sie erlebenden Subjecte gemacht werden müssen, »Erlebnisse«. Solche Erlebnisse können entweder inbezug auf die ihnen objectiv zukommende wirkliche Beschaffenheit untersucht werden, — dies ist die Aufgabe der Naturwissenschaft. Oder sie können in ihrer Abhängigkeit von erlebenden Subjecten untersucht werden, — dies ist die Aufgabe der Psychologie. Nun weist die Naturwissenschaft nach, dass ein erlebendes Subject nach der ihm objectiv zukommenden wirklichen Beschaffenheit stets ein körperliches Individuum ist. Folglich hat die Psychologie die Erlebnisse in ihrer Abhängigkeit vom körperlichen Individuum zu untersuchen, und die Theorie der psychischen Vorgänge besteht in der Nachweisung ihrer Abhängigkeit von bestimmten körperlichen Vorgängen. Sondert man die Probleme der Psychologie in zwei Aufgaben: in die Zerlegung der Bewusstseinsinhalte in ihre Empfindungselemente und in die Untersuchung des causalen Zusammenhanges ihrer Elemente, so ist demnach nur die erste, vorbereitende dieser Aufgaben eine relativ selbständige, ihre zweite, endgültige Aufgabe aber macht die Psychologie ganz und gar zu einem Anwendungsgebiet der Physiologie!“ (H. Münsterberg, O. Külpe). „Zweite Definition.

Alle Erfahrung ist eine einheitliche, in sich zusammenhängende. Jede Erfahrung enthält nun zwei in Wirklichkeit untrennbar verbundene Factoren: die Erfahrungsobjecte und das erfahrende Subject. Die Naturwissenschaft sucht die Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen der Objecte zu bestimmen. Sie abstrahirt daher durchgängig, soweit dies vermöge der allgemeinen Erkenntnissbedingungen möglich ist, von dem Subject. Hierdurch ist ihre Erkenntnissweise eine mittelbare, und da die Abstraction von dem Subject hypothetische Hilfsbegriffe erforderlich macht, denen die Anschauung niemals vollkommen adäquat gerecht werden kann, zugleich eine abstract begriffliche. Die Psychologie hebt diese von der Naturwissenschaft ausgeführte Abstraction wieder auf, um die Erfahrung in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit zu untersuchen. Sie gibt daher über die Wechselbeziehungen der subjectiven und objectiven Factoren der unmittelbaren Erfahrung und über die Entstehung der einzelnen Inhalte der letzteren und ihres Zusammenhanges Rechenschaft. Die Erkenntnissweise der Psychologie ist demnach im Gegensatze zu der der Naturwissenschaft eine unmittelbare, und insofern sie die concrete Wirklichkeit selbst, ohne Anwendung abstracter Hilfsbegriffe das Substrat ihrer Erklärungen ist, eine anschauliche. Hieraus folgt, dass die Psychologie eine der Naturwissenschaft coordinirte Erfahrungswissenschaft ist, und dass sich die Betrachtungsweisen beider in dem Sinne ergänzen, dass sie zusammen erst die uns mögliche Erfahrungserkenntniss erschöpfen.“ Erstere Definition verwirft W.: „Sie beruht erstens auf einer logischen Begriffsvermengung, die nach der üblichen Terminologie der Fehlschlüsse als die Verbindung einer *quaternio terminorum* mit einer *petitio principii* betrachtet werden kann. Sie widerspricht zweitens der thatsächlichen Entwickelung und infolgedessen auch der realen Bedeutung der naturwissenschaftlichen Forschung. Sie verfehlt drittens die wirkliche Aufgabe der Psychologie und leistet daher nichts für die psychologische Erkenntniss. Sie entpuppt sich endlich viertens ihrer Tendenz nach als ein Versuch, die Psychologie in die Dienstbarkeit der Metaphysik zurückzuführen, da ihre logische Begründung keine voraussetzungslose ist, sondern das materialistische System mindestens in dem Sinne voraussetzt, dass es der Untersuchung des Zusammenhanges der psychischen Erscheinungen zugrunde zu legen sei. Diese letztere Beschränkung muss deshalb hinzugefügt werden, weil die Anhänger dieser Richtung im allgemeinen darüber einig sind, dass nur die Verbindungen der psychischen Elemente, nicht aber, wie der eigentliche Materialismus behauptet, die Elemente selbst aus physischen Vorgängen zu erklären seien. Es soll daher auch im folgenden diese eigenthümliche Spielart des Materialismus mit dem von einigen seiner Vertreter selbst gewählten Namen des »psychophysischen Materialismus« bezeichnet werden.“ Sodann vertheidigt der Vf. die obige zweite Definition

der Psychologie. Insbesondere scheidet er seinen psychophysischen Parallelismus von dem älteren metaphysischen und von dem oben gezeichneten materialistischen, sodann weist er die Angriffe auf seine Actualitätstheorie und den Voluntarismus zurück. Sehr entschieden wendet er sich gegen diejenige Fassung des Parallelprincips („psychophysischer Materialismus"), welche die psychischen Vorgänge als »Function« der physischen bezeichnet. „Nun kommt der Begriff der »Function« in der Mathematik und mathematischen Physik in einer doppelten logischen Bedeutung vor. In der ersten und ursprünglichsten, in der er eigentlich allein der strengen Bedeutung des Begriffes entspricht, sind Argument und Function derart von einander abhängige Grössen oder Grössenbeziehungen, dass die mit einer gegebenen Veränderung eines Arguments eintretende Veränderung der Function eine logisch geforderte ist, d. h. aus bestimmten für die betreffenden Grössengebiete gültigen Principien *a priori* abgeleitet werden kann. In der zweiten, später entstandenen und im allgemeinen nur aushilfsweise gebrauchten Bedeutung sind Argument und Function einander zugeordnete Grössen, deren logische oder causale Beziehung vollkommen dahingestellt bleibt und daher auch aus irgend welchen Principien nicht abgeleitet werden kann. Nun ist es einleuchtend, dass wer den ›psychophysischen Parallelismus‹ zum fundamentalen Erklärungsgrund der Psychologie erhebt, dabei nur eine Function der zweiten Art im Auge haben kann, d. h. dass er nicht logische oder causale Beziehung, sondern blos äussere Coëxistenz oder Folge zum Princip der psychologischen Erklärung macht. In der That besteht, vom Gesichtspunkt des Functionsbegriffes aus betrachtet der charakteristische Unterschied zwischen dem reinen und psychophysischen Materialismus darin, dass der erstere das Verhältniss des Physischen zum Psychischen erster Art oder als causale Function, der letztere aber blos als Function zweiter Art oder als »willkürliche Function« auffasst. . . . Hierbei ist jedoch zu beachten, dass in diesem Falle die äussere Coëxistenz nicht einmal als provisorischer Ersatz für eine noch aufzufindende eigentliche Functionsbeziehung angesehen werden kann, weil Argument und Function erstens völlig unvergleichbaren Grössengebieten angehören, und weil sie zweitens nicht eindeutig und nicht einmal mehrdeutig, sondern im allgemeinen unendlich vieldeutig einander zugeordnet sind. Denn das Physische sieht von Werth- und Zweckbestimmungen, von qualitativen Eigenschaften ab, welche gerade für das Psychische maasgebend sind, und beschäftigt sich nur mit Grössen!" Nun ist allerdings wahr, dass zwischen Reiz und Empfindung ein Functionsverhältniss besteht ($e = log\, r$, $e = f[r]$). „Aber abgesehen davon, dass selbst hier für das psychologische Verständniss der Thatsachen durch die psychophysische Interpretation nichts geleistet wird, ist es ein handgreiflicher logischer Fehler, gerade

diejenigen Beziehungen, in denen der specifische Charakter des Psychischen möglichst zurücktritt, zu Schlüssen auf die allgemein gültigen Eigenschaften des letzteren zu benutzen."

2. Heft. E. Meumann, Beiträge zur Psychologie des Zeitbewusstseins. S. 127. Werden zwei Zeitintervalle in der Erinnerung mit einander verglichen, so unterlaufen in der Schätzung ihrer Dauer Täuschungen unter, die von der Ausfüllung der Zeitstrecken durch hineinfallende Eindrücke bezw. Leerlassung derselben abhängen. M. fand nun durch seine Experimente: „Unsere Zeitschätzung ist in hohem Maasse abhängig von der Art der Ausfüllung der Zeitstrecken. Diese Abhängigkeit äussert sich in ganz verschiedener Weise bei kleinen, mittleren und grösseren Zeiten. Werden zwei different ausgefüllte Zeitstrecken mit einander verglichen, von denen die erste eine reizerfüllte, die zweite eine »leere«, nur reizbegrenzte ist, so erscheint bei kleinsten und kleinen Zeiten die reizerfüllte grösser wie die reizbegrenzte Zeitstrecke; bei grossen Zeiten tritt das Umgekehrte ein, die reizerfüllte Zeit erscheint kleiner wie die reizbegrenzte. Zwischen diesen beiden Richtungen der constanten Fehlschätzung unter dem Einfluss differenter Ausfüllung lässt sich fast immer eine Indifferenzzone nachweisen, innerhalb deren die different ausgefüllten Zeitstrecken gleich oder annähernd gleich erscheinen, innerhalb deren also weder Ueber- noch Unterschätzung einer von beiden Zeitstrecken herrscht. Diese Regel gilt streng nur von der Ausfüllung einer der verglichenen Zeiten mit discontinuirlichen Empfindungen, ihre Anwendbarkeit auf die Vergleichung von Tonzeiten mit reizbegrenzten Zeiten ist noch zweifelhaft. Wird eine mit geistiger Arbeit ausgefüllte Zeit ihrer Dauer nach abgeschätzt (reproducirt), so wird diese viel zu kurz angegeben. Der Fehler scheint sich einerseits nach dem Maas der aufgewandten Aufmerksamkeitsenergie zu richten, andererseits nach dem Lustcharakter der Thätigkeit." — „Durch Ausfüllung einer von zwei verglichenen Zeiten mit einem oder mehreren Schall-, Licht- oder Tasteindrücken werden, wenn die andere Zeitstrecke blos durch Reizbegrenzung hergestellt wird, kleinste bis mittlere reizerfüllte Zeiten (bis im Maximum reichlich 4,03) sehr beträchtlich überschätzt, bei mittleren verliert sich allmählich der Einfluss der Ausfüllung in dem Sinne, dass keine constante Fehlschätzung nach einer Richtung mehr sichtbar ist, und die Wirkung der differenten Ausfüllung zeigt sich uns in einer Vergrösserung beider Schwellen. Bei grösseren Zeiten (mindestens bei 8—10") tritt ein Umschlag des Urtheils ein, so dass die reizbegrenzten Zeiten überschätzt werden. Die Zahl der ausfüllenden Eindrücke ist für den Effect der Zeitausfüllung nicht gleichgiltig. Ihr Einfluss dürfte am stärksten sein bei kleinen Zeiten." Im allgemeinen wächst wohl die Ueberschätzung mit der Zahl der Eindrücke. Auch die Indifferenzzone tritt bei grösseren Zeiten später ein, wenn mehr Eindrücke angewandt werden. „Die Ausfüllung einer der ver-

glichenen Zeiten mit continuirlichen Empfindungen (z. B. Tönen) gibt im allgemeinen dasselbe Resultat ... Alle »Täuschungen des Zeiturtheils« gelten streng nur, wenn die künstliche Zeitausfüllung bei der vorausgehenden Zeit angebracht wird. Die Wirkung, welche irgend eine Art der Zeitausfüllung in der zweiten Zeitlage auf das Zeiturtheil zeigt, ist fast immer von der bei erster Zeitlage der Ausfüllung verschieden, häufig ist sie gerade die entgegengesetzte. Aus diesen und anderen im Vorigen entwickelten Gründen muss man annehmen, dass die Anbringung der Ausfüllung bei der ersten oder zweiten von zwei verglichenen Zeiten zwei psychologisch verschiedene Thatbestände bezeichnet:" — „Das Gebiet der Schallempfindungen weist in seinen rhythmischen Verhältnissen eine Reihe von eigenthümlichen Täuschungen des Zeiturtheils auf. Objective oder subjective Rhythmisirung der Schalleindrücke, die nur bei kleinen Zeiten in Betracht kommt, verhält sich bei diesen antagonistisch zur Ueberschätzung der reizerfüllten Zeit. Objective Rhythmisirung bewirkt einen um so stärkeren Rückgang der Ueberschätzung dieser Zeit, je lebhafter, ästhetisch wohlgefälliger und strenger gegliedert der Rhythmus ist, und je mehr er die Vorstellung der Beschleunigung mit sich bringt:" Aehnlich wirkt wohl auch der subjective Rhythmus der vom Hörenden unwillkürlich in gleichförmige Bewegungen verlegt wird. — **Fr. Kiesow, Beiträge zur physiologischen Psychologie des Geschmackssinnes. S. 255.** Compensations- und Mischungserscheinungen. Es ist längst bekannt, dass man einen Geschmack durch einen anderen herabstimmen, einen unangenehmen durch sogen. Corrigentien verbessern kann. Man hat aber bei dieser „Compensation" der Geschmäcke vielfach den Gefühlston mit der Empfindung selbst verwechselt. Zwaardemaker hat aber gefunden, dass auch zwei Geruchsempfindungen selbst getrennt in den zwei Nasenlöchern sich vollständig aufheben können. Bei der engen Verwandtschaft von Geruch und Geschmack liegt es nahe, eine solche Compensation auch für letzteren anzunehmen. In der That wird solcher von Manchen behauptet; durch fortgesetzten Zusatz von Zucker kann man das Bittere des Cacao aufheben und verspürt bei einem gewissen (Indifferenz-)Punkte auch nichts Süsses. Der Vf. kann diese gegenseitige Compensation nicht bestätigen. Er fand allerdings eine gegenseitige Schwächung der vier Geschmacksqualitäten, aber keine gegenseitige völlige Aufhebung, selbst bei Süsssalzig nicht, die sich besonders stark beeinflussen. Am stärksten ist diese Beeinflussung bei schwachen Reizen, aber auch da ergab sich kein oder doch kein völliger Indifferenzpunkt, sondern ein einziger Gemack = „fade" oder unbestimmt laugig. Es entspricht also der Geschmackssinn in den Mischungserscheinungen hierin mehr den beiden höheren Sinnen als dem Geruchsinn; wir haben hier etwas Aehnliches wie bei der Verschmelzung von einfachen Tönen zu einem Klange, zweier Farben zu einer Mischfarbe. Wie das geübte Ohr die Partialtöne heraushört, das Auge die

Componente einer Mischfarbe oft herausfindet, so unterscheidet der Geschmack noch die einzelnen Qualitäten der Mischung bald die eine mehr, bald die andere, manchmal eine Art Wettstreit der Empfindungen. „In der neutralen Qualität des Laugigfaden, die sich bei niederen Concentrationsstufen von Salzig und Süss ergibt, haben wir vielleicht eine Vorstufe und Andeutung eines Complementarismus, wie derselbe bei den sogen. Gegenfarben seine grösste Vollkommenheit erreicht, zu erkennen. Da Süss und Salzig zudem contrastirend sich zu einander verhalten, so könnte man hier vielleicht von Gegengeschmäcken reden." Man hat auch den Nachgeschmack mit den Nachbildern verglichen und selbst ein Abklingen wie bei diesen beobachtet zu haben geglaubt. Allerdings findet sich nicht blos ein gleichartiger, sondern auch mehrere vom ursprünglichen qualitativ verschiedene Nachgeschmäcke; z. B. schon schwache Säurelösungen haben einen ziemlich bitteren Nachgeschmack, Kochsalz und Salzsäure haben einen süsslichen Nachgeschmack. Theilweise rührt der Nachgeschmack von einer ständigen Geschmacksempfindung mancher Personen her, welche wieder auftritt, wenn der von aussen erregte Geschmack zurücktritt. Eine Analogisirung mit den negativen Nachbildern hält Vf. nicht für hinreichend begründet. — **K. Marbe, Theorie des Talbot'schen Gesetzes. S. 279. — J. Cohn, Die Gefühlswirkung der Begriffe. S. 297.** Man nimmt gewöhnlich an, die geschichtliche Entwickelung der Philosophie sei eine rein logische, aber es wirken auch andere, „alogische" Motive zur Systembildung und Weiterbildung derselben mit. Darunter spielen die Gefühle, die Werthung der Begriffe eine Hauptrolle. Vf. zeigt dies nun eingehender an dem Begriff des Unendlichen, der bei den frühesten griechischen Philosophen, selbst noch bei Aristoteles als Unbegrenztes, Unerkennbares, als werthlos galt. Später wird der Begriff immer werthvoller, seinen höchsten Werth erhält er in Spinoza. Obgleich die Gefühlsbetonung der Begriffe im allgemeinen verwirrend auf ihre Entwickelung wirkt, so hat sie doch auch mächtige Impulse zur Forschung geboten; man denke an den Begriff der „Entwickelung", welche in unserer Zeit eine so hohe Werthschätzung erlangt hat, damit aber auch die naturwissenschaftliche Erkenntniss mannigfach gefördert hat.

3. Heft. W. Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus. S. 307. Nach heutiger Denkweise kann der Realismus definirt werden: „Als real gilt das in der Erfahrung enthaltene einzelne Sein oder Geschehen nebst den Beziehungen, durch die es mit der Gesammtheit alles Realen verbunden ist. Als Realismus gilt daher die unverfälschte, durch keinerlei Vorurtheile und willkürliche Constructionen getrübte Erkenntniss der in der Erfahrungswelt enthaltenen concreten Wirklichkeit." Allgemein verlangt nun heute die realistische Gedankenströmung, dass man zunächst sich auf den Standpunkt des naiven Realismus stellen müsse, der in die Erfahrung noch gar nichts hineingetragen hat, um dann Wahres

und Falsches zu sondern, und so zu einem kritischen Realismus zu gelangen. Vf. hält dies bei unserer von Reflexionssucht angekränkelten Zeit für undurchführbar. Er will vielmehr an der Geschichte der Wissenschaft nachweisen, welche Elemente der Wahrnehmung wirklich objectiv, welche in das Subject zurückgenommen werden müssen. Zunächst wendet er sich gegen die immanente Philosophie von Schuppe, Schubert, Soldern, A. v. Leclair, Rehmke, welche das Wort ›immanent‹ in anderem als bisher gebräuchlichen Sinne nehmen. Transscendent ist ihnen alles Transsubjective, welches sie leugnen in der Meinung, dadurch dem naiven Realismus zu seinem Rechte zu verhelfen. Sonst hiess Transscendent, was über die Erfahrung überhaupt (nicht blos das Bewusstsein) hinausliegt. — **Ch. Hubbard Judd, Ueber Wahrnehmungen im Gebiete des Tastsinnes. S. 409.** Um die Feinheit des Tastsinnes zu messen, wandte E. W. Weber zwei Zirkelspitzen an, welche auf verschiedenen Theilen des Körpers aufgesetzt, verschieden weit von einander abstehen müssen, um eine Empfindung von zwei Punkten zu bewirken. Für alle Abstände, welche innerhalb dieses „Empfindungskreises“ liegen wird nur ein Druck wahrgenommen. Weber erklärte dies aus der Ausbreitung der Tastnerven, welche dichter an Stellen von grösserer Empfindlichkeit, undichter bei hoher Reizschwelle ist. Die Versuche T.'s führen ihn zu einer anderen Auffassung. Weber hat mit seinen Zirkelspitzen nur die eben merkliche Trennbarkeit zweier Punkte gemessen, nicht aber die eben merkliche Ausdehnung eines Druckes durch eine Linie. Letztere ist grösser als erstere, was sich aus der Anordnung der Localzeichen erklärt. Der qualitative Unterschied zweier von einander entfernten Localzeichen lässt sich leichter auffassen, als wenn dieselben sich sehr allmählig ändern, wie dies bei einer stetigen Berührung der Fall ist. Für diese Erklärung spricht auch die Erfahrung, dass bei successiver Reizung zweier Punkte die Distanz leichter erkannt wird, als bei gleichzeitiger; wir können nach einander die Qualität der Localzeichen besser auffassen, als wenn sie gleichzeitig beurtheilt werden sollen. „Wir sehen also, wie sich die beiden von Weber zusammengeworfenen Begriffe im Laufe der weiteren Forschungen immer deutlicher von einander gesondert haben. Die anatomischen Empfindungskreise werden kleiner und kleiner gedacht und gleichen so immer mehr den Meissner'schen Irradiationskreisen. In diesem Sinne kann man dieselben als Einheiten betrachten und so die in der Haut vorhandenen anatomischen Verschiedenheiten insofern als Bedingungen für die Raumwahrnehmung auffassen, als sie die Bedingungen für die Verschiedenheiten der sinnlichen Empfindungen sind. Dagegen ist der andere (Weber'sche) Begriff des Empfindungskreises gänzlich zu verwerfen, und an dessen Stelle ein complicirter Vorgang der Unterscheidung und Vergleichung von Empfindungsqualitäten zu setzen.“ — **Fr. Kiesow, Beiträge zur physiologischen Psychologie des Geschmackssinnes. S. 464.**

Ueber die Wirkung von Temperaturen auf Geschmacksempfindungen. „Ich habe gefunden, dass Temperaturen, die diesseits der Grenzen des Temperaturschmerzes liegen, auf Geschmackseindrücke, sobald man nur auf die Wahrnehmung derselben die Aufmerksamkeit hinreichend zu concentriren vermag, und nicht secundäre Erscheinungen hinzutreten, gar keinen Einfluss auszuüben vermögen. Der letztere tritt vielmehr erst ein, sobald die erwähnten Schmerzgrenzen erreicht sind. Der nunmehr auftretende Temperaturschmerz aber kann sodann bei kurzer Einwirkungszeit psychologisch im Sinne der oben erwähnten Schmerzhaftigkeit der Zähne die Geschmackssensation übertönen oder bei längerer Dauer in physiologischem Sinne anästhesirend auf die Endorgane des Geschmackssinnes oder auch hemmend auf den Verlauf der betreffenden Nervenfaser selbst einwirken." Eine Verschiebung des Schwellenwerthes trat bei Temperaturen von 0^0 bis 51^0 C. nicht ein. Wird dagegen die Zunge $^1/_2$ bis 1 Minute lang in Wasser von über 50^0 C. oder in eine Kältemischung unter 0^0 getaucht, so verliert sie für einige Secunden die Fähigkeit zu schmecken, wie E. H. Weber bereits bei Rohrzucker, der Vf. aber nun bei allen vier Geschmacksqualitäten nachgewiesen hat.

2] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1896. 10. Bd.

1. u. 2. Heft. G. E. Müller, Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen. S. 1. „Es lassen sich die farbigen, d. h. nicht zu der schwarz-weissen Empfindungsreihe selbst gehörigen Bestandtheile der Qualitätenreihen, welche von den schwarz-weissen Empfindungen aus zu den Empfindungen der gesättigtsten Farbentöne hinführen, auch in der Weise anordnen, dass man sie zu Qualitätenreihen zusammenfügt, deren jeder ein bestimmter, constanter Weisslichkeitsgrad und Schwärzlichkeitsgrad eigenthümlich ist. Und alle die Qualitätenreihen, die man bei dieser letzteren Anordnungsweise erhält, sind entweder Reihen rothgelber oder gelbgrüner oder grünblauer oder blaurother Empfindungen von constantem Weisslichkeits- und Schwärzlichkeitsgrade. Da nun die farbigen und farblosen Bestandtheile der Qualitätenreihe, welche von den schwarz-weissen Empfindungen und zu den Empfindungen der gesättigtsten Farbentöne hinführen, die Gesammtheit aller unserer Gesichtsempfindungen darstellen, so kommen wir mithin auf Grund des Satzes, dass jede psychische Qualitätenreihe des Gesichtssinnes auf zwei hinsichtlich ihrer Intensitäten variabele chemische Netzhautprocesse zurückzuführen ist, zu dem wichtigen Resultate, dass der Gesammtheit unserer Gesichtsempfindungen sechs Netzhautprocesse zugrunde liegen, die wir kurz als den Weiss-, Schwarz-, Roth-, Gelb-, Grün- und Blauprocess zu bezeichnen haben, weil ihnen in dem Falle, dass jeder ihnen ganz allein und ohne

Mitwirkung endogener Erregungsursachen für den Zustand der Sehsubstanz der Grosshirnrinde maasgebend wäre, eine reine Weiss-, Schwarz-, Roth-Gelb-, Grün- und Blauempfindung in unserem Bewusstsein entsprechen würde." — **Quillery, Ueber das Augenmaas der seitlichen Netzhauttheile. S. 83.** Die Ergebnisse seiner Untersuchungen fasst Vf. in zwei Sätze zusammen: 1. Das Augenmaas in den peripheren Theilen des Sehfeldes zeigt keine wesentlichen Abweichungen gegenüber den mittleren; vielmehr gelten bestimmte Eigenthümlichkeiten, wie z. B. die Unterschätzung horizontaler Distanzen, ebenfalls für die Peripherie. 2. Es erweist sich das Weber'sche Gesetz nicht als zutreffend. — **A. Höfler, Krümmungscontrast. S. 97.** An einem Spitzbogen fiel dem Vf. auf, dass er nach der Spitze von zwei nach unten convexen Curven abgeschlossen schien, während in Wirklichkeit die Begrenzungslinien gerade sind. Die Erklärung bietet der Contrast mit den unteren concaven Begrenzungen des Bogens. „Für die grosse Streitfrage, ob psychologische oder physiologische Erklärung des simultanen Farbencontrastes, möchte wenigstens ein neuer Wahrscheinlichkeitsgrund für erstere Erklärungsweise darin liegen, dass es einen wohl nicht physiologisch zu erklärenden Contrast nicht erst zwischen Riesen und Zwergen, sondern dass es psychologische Contraste schon zwischen Inhalten gibt, die wie die Krümmung, immer noch sehr primitiver Natur, aber doch schon nicht mehr Sinnesinhalte sind!"

3. u. 4. Heft. E. W. Scripture, Untersuchungen über die geistige Entwickelung der Schulkinder. S. 161. Aus den Volksschulen New-Haven's, Conn. U. S. A., wurden fast genau fünfzig Knaben und fünfzig Mädchen im Alter von 6 bis 17 Jahren jeden Jahrgangs untersucht auf 1. Muskelsinn, 2. Empfindlichkeit für Helligkeitsunterschiede, 3. Einfluss der Suggestion, 4. Schnelligkeit der willkürlichen Bewegungen, 5. Ermüdung bei denselben, 6. Zeit einer einfachen Reaction, 7. Zeit einer Reaction mit Unterscheidung und Wahl, 8. Zeitschätzung. — 1. Die Unterschiedsempfindlichkeit für gehobene Gewichte wächst ungefähr proportional dem Alter bis etwa zum 13. oder 14. Jahre, nach welchem das Kind wenig gewinnt oder sogar verliert. Die Homogeneität der Anzahl Kinder wächst bis etwa zum 15. Jahr. 2. Inbezug auf Unterschiedsempfindlichkeit für Helligkeiten findet man fast keinen Unterschied zwischen Knaben und Mädchen in verschiedenem Alter. 3. Die Homogeneität der untersuchten Kinder bleibt in jedem Alter constant; immer sind die Mädchen der Suggestion zugänglicher als die Knaben. 4. Die Knaben führen in jedem Alter schnellere Bewegungen aus als die Mädchen. Die Schnelligkeit nimmt mit dem Alter zu, die Homogeneität ist fast constant. 5. Die Knaben ermüden viel schneller als die Mädchen. Die Homogeneität wächst mit dem Alter. 6. Die Reactionszeit war immer für Mädchen beträchtlicher als für Knaben. 7. Fast Gleiches, wenn auch nicht so ausgesprochen, gilt auch für die Reactionszeit mit Unterscheidung und Wahl.

8. Desgleichen irrten die Knaben weniger in der Schätzung kurzer Zeitintervalle als die Mädchen. Schliesslich wurde noch an weniger zahlreichen Experimenten die Empfindlichkeit für Tonänderung geprüft, die gleichfalls mit dem Alter zunimmt. „Im allgemeinen wachsen die geistigen Fähigkeiten zwischen den Lebensaltern 6 und 17, zuerst schnell und dann langsamer, mit wachsendem Alter. In fast allen geistigen Fähigkeiten findet man eine plötzliche Veränderung um das Alter von 13 bis 15. Diese Veränderungen sind total verschieden von den Veränderungen in Grösse, Gewicht und Lungeninhalt. Diese Homogeneität der Kinder bleibt constant oder bessert sich um ein wenig für alle geistigen Eigenschaften." — **R. Hennig, Entstehung und Bedeutung der Synopsien. S. 183.** Vgl. unter Miscellen. — **A. Höfler, Zur Analyse der Vorstellungen von Abstand und Richtung. S. 223.** „Abstand ist die umkehrbare Componente, Richtung ist die nicht umkehrbare Componente der Verschiedenheitsrelation zweier Orte." Die Distanz z. B. zwischen Wien und Hamburg ist dieselbe wie zwischen Hamburg und Wien, die Reise aber ist nicht umkehrbar, sondern wird Rückreise. — **W. A. Nagel, Ueber die Wirkung des chlorsauren Kali auf den Geschmackssinn. S. 235.** Reines Quellwasser schmeckt nach einer dünnen Lösung von Kaliumchlorat deutlich s ü s s. Dies kann aber kaum auf Contrastwirkung beruhen. Denn erstens ist der i n d u c i r t e Geschmack hier stärker als der i n d u c i r e n d e. Zweitens hat die Lösung einen „faden", dem Bitteren am nächsten kommenden Geschmack. Nach K i e s o w gibt es aber nur Contrast zwischen Süss und Salzig, und zwischen Süss und Sauer. „Man wird vielleicht zweckmässiger von einer t e m p o r ä r e n U m s t i m m u n g des G e s c h m a c k s a p p a r a t e s sprechen können, womit ein Urtheil über das innere Wesen des Vorgangs nicht ausgesprochen ist. Kiesow's Versuche weisen auf cerebrale Entstehung der Geschmackscontraste hin, während die Umstimmung durch Kaliumchlorat wohl als peripher bedingt anzusehen ist." — **R. Hilbert, Ueber das Irisiren sehr grob ornamentirter Flächen bei gleichzeitigem Auftreten von Simultancontrast. S. 240.**

5. u. 6. Heft. G. F. Müller, Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen. S. 321. Um die Thatsache zu erklären, dass rothgrüne und gelbblaue Farbenempfindungen nie vorkommen, sondern dafür eine Weissempfindung auftritt, während rothgelbe, gelbgrüne, grünblaue und blaurothe Empfindungen in mannigfaltigen Abstufungen auftreten, gibt es zwei Theorien: Der A n t a g o n i s m u s der Netzhautprocesse, welchen der Vf. vertritt und die C o m p o n e n t e n t h e o r i e d e s Weissprocesses, „nach welcher eine durch gemischtes Licht hervorgerufene Weissempfindung nicht auf gegenseitiger Hemmung (Antagonismus) chromatischer Valenzen der Partiallichter, sondern vielmehr darauf beruht, dass die chromatischen Valenzen der Partiallichter, die einer besonderen Weissvalenz

überhaupt entbehren, irgendwie zu wirklicher Thätigkeit und positiver Zusammenwirkung gelangen." Seine Annahme von antagonistischen Valenzen im Netzhautprocesse erklärt der Vf. genauer so: „Jedes farbige Licht besitzt neben seiner chromatischen Valenz oder seinen beiden chromatischen Valenzen noch eine Weissvalenz. Nun sind der Rothprocess und der Grünprocess und ebenso auch der Gelbprocess und der Blauprocess Vorgänge, die in einem Verhältnisse gewissen Gegensatzes zu einander stehen, sodass ein mit einer Rothvalenz oder Gelbvalenz begabter Reiz als solcher in entgegengesetzter Richtung wirkt, wie ein mit einer Grünvalenz bezw. Blauvalenz begabter Reiz. Wirkt also rothes und grünes Licht gleichzeitig auf dieselbe Netzhautstelle, so wirken sich beide Lichtreize, insofern als der eine Rothvalenz, der andere Grünvalenz besitzt, entgegen. Hingegen verstärken sie sich gegenseitig in ihren Wirkungen insofern, als sie beide Weissvalenz besitzen: Demgemäss müssen sie je nach ihrem Intensitätsverhältnisse neben einem relativ verstärkten Weissprocesse entweder nur einen Rothprocess oder nur einen Grünprocess hervorrufen oder, falls sich die beiden antagonistischen Processe gerade aufheben, überhaupt nur einen Weissprocess zur Folge haben. Entsprechendes gilt von dem gleichzeitigen Einwirken gelben und blauen Lichtes." Gegen die Componententheorie führt der Vf. folgende Gründe an: „Die Componententheorie ist unverträglich mit dem Satze, dass die subjective Gleichheit zweier Lichter von dem Ermüdungszustande des Sehorgans unabhängig ist." Dieselbe „wird dem Eintreten und Verhalten des Weissprocesses bei Farbenblindheit, insbesondere den beiden Hess'schen Sätzen nicht gerecht." „Der erstere dieser beiden Sätze besagt, dass eine Farbengleichung, welche für die innerste extramaculare Netzhautzone hergestellt worden ist, auf allen übrigen extramacularen, farbentüchtigen und farbenblinden Netzhautzonen bestehen bleibt. Der zweite Hess'sche Satz lautet (in der Ausdrucksweise der Hering'schen Theorie) dahin, dass die Weissvalenzen der farbigen Lichter für die farbentüchtigen extramacularen Netzhautstellen ganz dieselben Werthe besitzen wie für die farbenschwachen und farbenblinden Netzhautstellen." Hingegen: „Die Annahme antagonistischer Valenzen findet eine Stütze in dem Eintreten der negativen Nachbilder, sowie in dem Bestehen der Regel, dass mit einer Schädigung der Roth- oder Gelberregbarkeit eine entsprechende Schädigung der Grün- bezw. Blauerregbarkeit verbunden ist, und umgekehrt." Der Vf. führt dann für seine Theorie „Beispiele entgegengesetzter photochemischer Wirkungen verschiedener Lichtarten" an. So lässt sich im allgemeinen sagen, dass das rothe Licht auf metallische Verbindungen meistens oxydirend, das violette Licht hingegen meistens reducirend wirkt. In anbetracht nun des Umstandes, dass im Princip jede chemische Reaction umkehrbar ist, fasst M. „den Antagonismus, der zwischen je zwei der retinalen Grundprocese besteht, als den Gegensatz auf, der zwischen zwei chemischen Reactionen

besteht, von denen die eine die Umkehrung der andern ist:" Der Sehpurpur ist dem Vf. „nicht ein Sehstoff, sondern ein solcher Stoff (Adaptionsstoff), welcher der Adaption des Auges dient, indem er den Quellungsgrad der Aussenglieder der Stäbchen von der Stärke und Dauer der Beleuchtung unabhängig macht:" — **R. Dodge, Beschreibung eines neuen Chronographen. S. 414.** — **F. C. Müller-Lyer, Ueber Contrast und Confluxion. S. 421.** (Zweiter Artikel.) Nach dem Vorgange Binet's hat G. Heymans quantitative Bestimmungen über die Grösse der Täuschung beim sogen. Brentano'schen optischen Paradoxon versucht, durch welche er die Erklärung Müller's, die den Contrast bezw. die Confluxion als Grund der Unterschätzung und der Ueberschätzung der Linien ansieht, widerlegt glaubt. Dagegen zeigt M., „dass, wenn die Grenzlinien einer Figur unterbrochen werden, sich dann auch die scheinbare Form der übrig bleibenden Grenzen ändert, und zwar findet in der Richtung der Unterbrechung eine scheinbare Verlängerung und in der darauf senkrechten Richtung eine scheinbare Verkürzung statt:" Die Erklärung des Paradoxon hatte nämlich bei Müller gelautet: „Man hält die beiden Linien für verschieden gross, weil man bei der Abschätzung nicht nur die beiden Linien, sondern unwillkürlich auch einen Theil des zu beiden Seiten derselben abgegrenzten Raumes mit in Anschlag bringt:"[1]) — **W. A. Nagel, Ueber J. v. Uexküll's vergleichende sinnesphysiologische Untersuchung. N. I. S. 432.** Der Vf. wendet sich gegen eine sehr abfällige Kritik, welche Uexküll an seiner Schrift: „Vergleichende physiologische und anatomische Untersuchungen über den Geruch- und Geschmackssinn und ihre Organe", Stuttgart 1894, geübt hat.

11. Bd., 1. Heft. L. W. Stern, Die Wahrnehmung von Tonveränderungen. S. 1. Nachdem Vf. schon wiederholt über die Auffassung von Veränderungen, insbesondere von Helligkeitsveränderung gehandelt, theilt er jetzt seine Experimente über Wahrnehmung von stetigen Tonveränderungen mit. Im Gegensatze zu früheren, freilich sehr spärlichen Beobachtungen anderer Forscher wie Preyer, Scripture, fand er: „Bei gleichem Umfange der Veränderung ist das Urtheil um so sicherer, je geringer die Geschwindigkeit (der Veränderung) ist:" „Die Wahrnehmbarkeit allmählicher Veränderungen ist um so feiner, je geringer die Geschwindigkeit ist, und zwar sind die Differenzen der Wahrnehmbarkeit sehr beträchtlich; das zur Veränderungswahrnehmung nöthige Quantum der Veränderung ist in grober Annäherung proportional der angewandten Geschwindigkeit:" „Es gibt eine gewisse Zeitgegend, innerhalb welcher die Tendenz zur Fällung des Veränderungsurtheils am grössten ist:" Während also Preyer mit Abnahme der Geschwindigkeit eine Abnahme der Empfindlichkeit proportional gehen liess, constatirt der Vf., wenn auch

[1]) Zeitschrift für Psychol. u. Phys. d. Sinnesorgane. IX. S. 2. Phil. Jahrb. 1896. S. 210 f.

nicht gerade als ganz allgemeines Gesetz: „Zunahme der Unterscheidungsfähigkeit bei Abnahme der Aenderungsgeschwindigkeit." Auch auf anderen Gebieten wird eine ähnliche Gesetzmässigkeit beobachtet. Schon früher hatte er gefunden: „*a)* Bei der Wahrnehmung von Helligkeitsveränderungen wird bei gleicher Anfangsgeschwindigkeit, wenn die absolute Geschwindigkeit abnimmt, die relative Empfindlichkeit grösser." „*b)* Bei Wahrnehmung von Bewegungen vermittels des Auges fand ich an einer vom Auge weit entfernten langsam oscillirenden Bewegung von geringer Elongation, dass die langsamste Bewegung (72 Schwingungen in der Minute) deutlicher wahrgenommen wurde, als die doppelt so schnelle von gleicher Elongation." *c)* Scripture fand: Je grösser die Geschwindigkeit des Aufsteigens des Tones war, um so stärker musste der Reiz sein, der noch eine merkliche Wahrnehmung erzeugte. St. Hall und Y. Motore fanden für allmähliche Druckänderungen: „dass die Unterscheidungsfähigkeit mit abnehmender Geschwindigkeit der Veränderung stark zunehme, falls der ganze Beobachtungsact innerhalb eines Zeitraums von etwa zehn Secunden beendet war. Dauerte er länger, so fand eine ganz langsame Abnahme der Unterscheidungsfähigkeit statt." — **G. Heymans, Aesthetische Untersuchungen im Anschluss an die Lipps'sche Theorie des Komischen. S. 31.** Nach Lipps beruht das Gefühl des Komischen darauf, „dass einem Bedeutungslosen und zur Inanspruchnahme seelischer Kraft aus eigener Energie relativ Unfähigen in hohem Maasse seelische Kraft zur Verfügung steht"; demzufolge „sich der Wahrnehmungsinhalt leicht und ungehemmt in der Seele ausbreitet, und darum Gegenstand der Lust ist." Der Vf. erblickt hierin die endliche und definitive Lösung des alten Problems, geht aber doch in doppelter Beziehung über Lipps hinaus. Erstens glaubt er das geforderte Uebermaas seelischer Kraft auch noch aus andern als den von Lipps angegebenen Ursachen herleiten zu können. Zweitens sucht er das Princip auch für das Gefühl des Schönen fruchtbar zu machen. — **Aschkinass, Spectrobolometrische Untersuchungen über die Durchlässigkeit der Augenmedien für rothe und ultrarothe Strahlen. S. 44.** Unser Auge vermag nur einen Theil des Spectrums wahrzunehmen, für ultraviolette und ultrarothe Strahlen ist es unempfindlich. Dies kann von einer doppelten Ursache herrühren. Entweder die Medien des Auges absorbiren jene Strahlen und lassen sie nicht zum Sehnerv gelangen, oder der Nerv ist gegen sie unempfindlich, weil nicht darauf abgestimmt. Für die ultravioletten Strahlen war der Nachweis geliefert, dass nur die letztere Annahme zutrifft; dasselbe weist der Vf. nun noch inbezug auf die ultrarothen Strahlen nach. Er fand, „dass erst von ca. 1400 $\mu\mu$ an die Strahlen von den Medien des Auges nicht mehr durchgelassen werden, dass aber an der Grenze des sichtbaren Gebietes die Absorption noch keine besonders intensive ist. Es folgt hieraus also, dass die Ursache der Unsichtbarkeit der ultra-

rothen Strahlen in der Unempfindlichkeit der Netzhautelemente für dieselben zu suchen ist:"

2. Heft. A. Meinong, Ueber die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes. S. 81. Der Vf. bietet Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens. Als Wesen der Grösse bezeichnet er „das Limitiren gegen Null", d. h. die Null zur Grenze zu haben. Wenn man Grössen vergleicht, so richtet man nicht einfach seine Absicht auf „gleich" oder „verschieden", sondern auf ein Glied der Disjunction: „gleich gross, grösser, oder kleiner:" Die Verschiedenheit aber wird weit leichter erkannt als die Gleichheit. Die Ebenmerklichkeit der Verschiedenheit bezeichnet nicht auf allen Stufen dieselbe Verschiedenheit. — **S. Landmann, Zur Diagnose psychischer Vorgänge, mit besonderer Bezugnahme auf Hamlet's Geisteszustand. S. 134.** C. Rosner hat behauptet, dass Shakespeare in der Person seines Hamlet einen nervös Kranken, einen hysterischen Neurastheniker zu zeichnen beabsichtigt habe. Dann wäre die Bewunderung, die man dem Drama zollt, unberechtigt, vielmehr hat „Sh. in seinem Hamlet den lange Zeit hindurch behaupteten Widerstand des sittlichen Charakters gegen die Angriffe der Gefühlsstürme mit mehr oder minder allgemein anerkannter Genialität dargestellt:"

3. u. 4. Heft. M. Meyer, Ueber Combinationstöne und einige hierzu in Beziehung stehende akustische Erscheinungen. S. 177. Die Helmholtz'sche Erklärung der Combinationstöne erfährt eine Ergänzung. „Der Hauptsatz der Helmholtz'schen Theorie, die Zerlegung jeder Welle in Sinusschwingungen durch Resonatoren im Ohre dürfte schwerlich anzufechten sein. . . . Dagegen vermag die Helmholtz'sche Theorie die Differenztöne nicht zu erklären. Dies hat Helmholtz selbst erkannt und deshalb zu seiner mathematischen Ableitung der Combinationstöne gegriffen, die aber den Thatsachen nicht genügend entspricht:" Der Vf. versucht es deshalb mit einer Zerlegung der resultirenden Klangwelle und findet so einen Weg, „das Heraushören der Theiltöne aus einem zusammengesetzten Klange, den Zwischenton bei kleinen Intervallen, Schwebungen, sowie Differenztöne beliebig hoher Ordnung — alles aus einem und demselben Princip herzuleiten:" Dies geschieht von ihm nicht blos in geometrischer Construction, sondern er zeigt auch die physikalische Möglichkeit einer derartigen Zerlegung. „Unter Voraussetzung eines gewissen einfachen, rein mechanisch wirkenden Apparates im Ohre wird der Gestalt der Curve der Schwingung ein Einfluss zugeschrieben, und auf diese Weise für eine Anzahl wichtiger akustischer Thatsachen eine Erklärung gewonnen, nach der man unter Voraussetzung der bisherigen Theorien (auch der verbesserten von Wundt und Hermann) vergeblich gesucht hat:" — **A. Meinong, Ueber die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes. S. 230.** Dritter Abschnitt: Ueber Theilvergleichung und Messung. Vierter Abschnitt: Ueber Messung von Grössenverschieden-

heiten. Gleiche Differenzen können mit ungleichen Verschiedenheiten und gleiche Verschiedenheiten mit ungleichen Differenzen zusammengehen. Ersteres ist schon Sache alltäglichster Erfahrung: Denn 1 cm zu 1 cm hinzugefügt, ist ein beträchtlicherer „Zuwuchs" für die Merklichkeit als 1 cm zu 6 cm hinzugefügt. Das zweite findet sich direct im Weber'schen Gesetze ausgesprochen, insofern dasselbe nur die Constanz der relativen Unterschiedsempfindlichkeit besagt. „Die Verschiedenheit zweier psychischen Daten fällt ihrer Grösse nach weder mit dem absoluten noch mit dem relativen Unterschiede dieser Daten zusammen, aber die Beziehung zum relativen Unterschiede ist eine ungleich engere. Zu gleichen Verschiedenheiten gehören, soweit das uns zugängliche Erfahrungsmaterial, insbesondere der Thatsachenkreis des Weber'schen Gesetzes sich in dieser Frage verwerthen lässt, gleiche relative, nicht aber gleiche absolute Unterschiede und umgekehrt, so dass sich auch sagen lässt: Jeder bestimmten Verschiedenheitsgrösse ist eine und nur eine Grösse des relativen Unterschiedes, jeder Grösse des relativen Unterschiedes ist eine und nur eine Verschiedenheitsgrösse zugeordnet." — **S. Reichard, Das Einfachsehen und seine Analogie. S. 286.** Das Einfachsehen mit den sogen. identischen Netzhautpunkten hat seine Analogien auf allen anderen Sinnesgebieten. Wir vernehmen nur einen Schall, obwohl beide Ohren gereizt sind, haben nur einen Geruch, trotz der doppelten Riechschleimhäute, welche von den beiden Nasenmuscheln aus gereizt werden. Auch die Empfindlichkeit der Haut, also der Tastsinn liefert eine Analogie. Wenn zwei Berührungen nur eine Tastempfindung auslösen, so kommt dies nicht daher, dass nur eine Nervenendung vorhanden ist, sondern zwei Reizungen bringen nur eine Empfindung hervor. Nimmt man nun an, dass sich die Netzhautnerven aus den Hautnerven entwickeln, so beruht das Einfachsehen mit zwei Augen schliesslich auf derselben anatomischen Einrichtung, kraft welcher zwei Haut-Tastnerven nur eine Tastempfindung haben. Dass die beiden Augen so weit auseinander liegen, macht keinen wesentlichen Unterschied, und dass die identischen Netzhautpunkte symmetrisch liegen, erklärt sich daraus, dass die Haut sich gerade in der Mitte zweier Nervenendungen einstülpte. Die primitive Netzhaut stellte darnach einen Empfindungskreis mit zwei Nervenendungen dar mit einer Einstülpung der Haut gerade in der Mitte zwischen zwei Nerven.

5. u. 6. Heft. St. Witasek, Versuche über das Vergleichen von Winkelverschiedenheiten. S. 321. Verschiedenheit darf nicht mit Unterschied verwechselt werden; der Unterschied eines Winkels von 101° und von 100° ist derselbe wie der zwischen 1° und 0°; aber letztere sind weit mehr von einander verschieden als erstere. Bei den Versuchen war es darauf abgesehen, drei Winkel (α, β, γ) in ein solches Grössenverhältniss zu bringen, dass nach dem Urtheile der Versuchsperson der kleinste (α) vom mittleren (β) in gleichem Grade verschieden ist, wie dieser vom

grössten (γ). Die Gleichheitsregion der Winkelverschiedenheiten wurde von beiden Seiten her erreicht und überschritten und aus den so gewonnenen Grenzwerthen das arithmetische Mittel gezogen. Dieser Werth muss, wenn das Weber'sche Gesetz dabei maasgebend sein soll, mit den zwei anderen Winkelgrössen eine geometrische Progression geben. Das Ergebniss war: „Nicht die geometrische Progression ist es, der sich drei nach dem verlangten Verschiedenheitsverhältnisse abgeschätzte Winkel nähern, sondern die arithmetische!" „Ein Winkel also, der von zwei anderen gleich weit verschieden erscheint, nähert sich dem arithmetischen Mittel aus den beiden, ganz analog dem Thatbestand, den Merkel bei Distanzvergleichungen constatirt hat!" — **G. Heymans, Aesthetische Untersuchungen im Anschluss an die Lipps'sche Theorie des Komischen. S. 338.** II. Nach Lipps „entsteht Lust allgemein, wenn einem seelischen Geschehen von seiten des seelischen Wesens oder seiner Inhalte Unterstützung, Förderung, Entgegenkommen zu theil wird; Unlust hat ihren Grund in Hemmung, Gegensatz, Zwang. Lust entsteht aus der Verbindung zweier harmonischer Töne, weil jeder dem andern vermöge der zwischen ihnen bestehenden Verwandtschaft entgegenkommt, aus der Wahrnehmung einer regelmässigen geometrischen Figur, weil die übereinstimmenden Theile vermöge ihrer Uebereinstimmung auf einander hinweisen. Die Töne kommen einander entgegen, die übereinstimmenden Theile weisen auf einander hin: statt dessen kann ich ebenso gut sagen, sie erleichtern sich gegenseitig die Aneignung seelischer Kraft, machen sich dieselbe wechselseitig frei oder verfügbar!" Demgemäss weist H. nach, „dass wir diejenigen Gegenstände als schön bezeichnen, welche „nicht vorübergehend und in Verbindung mit zufälligen Umständen, sondern durch ihre Beschaffenheit und durch ihre associativen Beziehungen nach innen und aussen, die Aufmerksamkeit dem Wahrnehmungsinhalte anpassen und so die Auffassung desselben erleichtern!" — **A. Meinong, Ueber die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes. S. 353.** Vf. gibt eine elementare Ableitung der Fechner'schen Messformel: $e_n = C. \log. r_n \ldots$, welche er (freilich noch mehr den Umweg über Integration und Differentiation) wie alle derartigen Ableitungen für schwach hält. Die Schwäche der Ableitung liegt in der Differenz $e_n - e$, „wenigstens sofern unter den e vorgestellte (zunächst empfundene) Intensitäten verstanden werden!" Solche Intensitäten lassen sich weder addiren noch subtrahiren: „nicht gleiche Empfindungsunterschiede also, deren es weder gibt noch geben kann, sondern gleiche Empfindungsverschiedenheiten entsprechen gleichen Reizverhältnissen!" Anders freilich, wenn die einzelnen e nur angeben sollen, „wieviel Empfindungsstufen oder Merklichkeitsstufen der Empfindung bis zu einem gegebenen Reize liegen, ohne gewissermaassen über den Inhalt dieser Stufen etwas auszusetzen!" (Merkel.) Das scheint aber eine bedenkliche Rehabilitation der Logarithmenformel. „Was das

Weber'sche Gesetz wirklich darthut, ist, dass die Empfindung sich ganz gewiss nicht proportional dem Logarithmus des Reizes verändert"; vielmehr bleibt die nächstliegende Annahme, dass sie einander proportional gehen. „Logarithmisch abhängig von den Reizen ist dagegen die Empfindungsverschiedenheit." Weder die Unterschiedshypothese, nach welcher gleichen relativen Reizunterschieden gleiche absolute Empfindungsunterschiede, noch auch die Verhältnisshypothese, nach welcher jene gleiche relative Empfindungsunterschiede entsprechen, ist haltbar. Doch nähert sich letztere mehr der Wahrheit. Diese Deutung des Weber'schen Gesetzes dürfte als „relationstheoretische Deutung" gefasst werden; doch wünschte der Vf., „ihr Werth möchte lieber darin zur Geltung kommen, dass ‚Deutungen' des Weber'schen Gesetzes in Zukunft überhaupt entbehrlich würden." — **W. Preyer, Zur Geschichte der Dreifarbenlehre. S. 405.** Die von Helmholtz (und Young) benannte Dreifarbenlehre liess derselbe 1852 fallen, wurde aber durch Grassmann und Maxwell wieder zu ihr bekehrt. Nach Mittheilung an den Vf. (1878) war er ernstlich damit beschäftigt, sie einer Revision zu unterziehen. — **W. Scharwin und A. Nowizki, Ueber den scheinbaren Grössenwechsel der Nachbilder im Auge. S. 408.** Wenn man einige Secunden die untergehende Sonne fixirt und sodann den Blick über einen anderen Theil des Himmels wandern lässt, so erscheint zuerst ein heller, dann ein dunkler runder Fleck (positives, dann negatives Nachbild), derselbe ist grösser am Horizont, wird aber um so kleiner, je mehr der Blick sich dem Zenith nähert. Die Erklärung dieser Erscheinung liegt darin, dass wir die Nachbilder immer auf die Fläche projiciren, welche der Blick fixirt. Darum erscheint uns die Sonne selbst am Horizont grösser als im Zenith, weil wir uns das Himmelsgewölbe als eine im Zenith flache Kugel vorstellen. Den experimentellen Beweis für diese Erklärung liefert folgender Versuch: Entwickeln wir im Auge ein Nachbild von einer hellen Fläche, und messen wir seine Grösse und Entfernung vom Schirme, den wir fixiren, so ergibt sich, dass alle linearen Abmessungen des Nachbildes sich proportional zur Entfernung des Schirmes vom Auge verändern. — **W. Heinrich, Die Aufmerksamkeit und die Function der Sinnesorgane. S. 410.** Der Vf. findet, dass das Auge für die Entfernung der peripher liegenden (indirect gesehenen) Objecte ähnlich wie für die centralen (direct gesehenen) Objecte accommodirt. Das Ergebniss für die Psychologie war, „dass nicht die Aufmerksamkeit es ist, welche von den Eindrücken einige nach Belieben wählt, sondern dass die physiologischen Bedingungen sich dergestalt verändern, dass das eine Mal die Einwirkung der Reize begünstigt wird, und in Abhängigkeit davon die Eindrücke bemerkt resp. deutlicher werden." — **G. Heymans, Erwiderung. S. 432.** Richtet sich gegen den Angriff von Müller-Lyer im 10. Bd. S. 421 dieser Zeitschrift inbetreff des Brentano'schen Paradoxon.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1896.

10. Bd., 4. Heft. Th. M. Wehofer, Wege, Abwege, Irrwege. S. 383. I. Fr. Brentano's philosophisches Glaubensbekenntniss. Bespricht Brentano's Schrift: „Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand." II. Populäre Philosophiegeschichte und Philosophiekritik. — **E. Rolfes, Bemerkungen zu dem Aufsatze von Prof. Dr. L. Schütz: „Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständniss des Griechischen." S. 408.** Der Vf. findet die Beweise, welche Schütz für die Unbekanntschaft des hl. Thomas mit dem Griechischen in dem hier genannten Aufsatze Sch.'s, welcher im ‚Phil. Jahrb.' 1895 S. 273 ff. veröffentlicht wurde, nicht für beweisend. — **M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. S. 414.** Der göttliche Ursprung des Christenthums und der Evangelien. — **C. Dörholt, Zur mittelalterlichen Controverse über die unbefleckte Empfängniss. S. 433.** Der Vf. findet die Art und Weise, in der Gutberlet in der Fortsetzung von Heinrich's Dogmatik die Stellung des hl. Thomas gegenüber der unbefleckten Empfängniss rechtfertigt, für die allein richtige und zweckdienliche. Er leugnet nicht den Widerspruch des hl. Lehrers gegen das Geheimniss, zeigt aber, dass sein ablehnender Standpunkt gegen die damalige Auffassung desselben ein durchaus berechtigter, correcter war. Die Tradition hat Thomas nicht bekämpft, denn eine ausdrückliche gab es noch nicht; dagegen hat er die unbegrenzte Heiligkeit, in der die unbefleckte Empfängniss enthalten ist, auf das entschiedenste betont. Diese Rechtfertigung ist darum allen anderen vorzuziehen, weil sie 1. in den Texten des hl. Thomas ihren Grund hat, und keiner geschraubten Deutungen bedarf; 2. sie zeigt, dass keine Unterbrechung der Tradition stattgefunden hat; 3. sie rechtfertigt auch die Thomisten, welche bei ihrem Widerstande gegen die unbefleckte Empfängniss sich auf Thomas stützen; 4. sie wahrt die Auctorität des hl. Thomas, führt sie aber in ihre wahren Grenzen zurück. — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 456.** Das Wissen Gottes mit Bezug auf das Zukünftige. (Fortsetzung der Polemik gegen P. Frins.) — **J. L. Jansen, Probabilistische Beweisführung. S. 483.** Richtet sich in äquiprobabilistischem Sinne gegen den probabilistischen Artikel des P. Noldin in der Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1896, I. Quartalheft: „Die Briefe des hl. Alphonsus v. Liguori und dessen Moralsystem."

11. Bd., 1. Heft. Das Jahrbuch beginnt hiermit sein zweites Jahrzehnt, welches M. Glossner mit dem Artikel: **Ein Decennium des Jahrbuchs, Rückblick und Orientirung. S. 1** einleitet. Nur durch Wieder-

anknüpfen an die philosophische, mit Unrecht unterbrochene Tradition kann der Verzweiflung, welche die Philosophen der Gegenwart erfasst hat, abgeholfen werden. Zwischen den beiden jetzt zumeist herrschenden Extremen: Aprioriſmus und Empirismus kann nur die aristotelisch-thomistische Philosophie richtig vermitteln, welche der Erfahrung und der Vernunft gleichmässig gerecht wird. Die Vermittelungen eines Wundt, Hartmann, Liebmann, Volkelt erweisen sich als unzulänglich. „Was wir wollen ist Wahrheit. Die Wahrheit aber ist von Zeit und Raum unabhängig, sie ist ewig. Was einmal wahr gewesen ist, ist es für immer!“ — **Th. M. Wehofer, Die Schrift von Gérard de Frachet „Vitae Fratrum O. P.“ S. 27.** Der Vf. bietet eine neue noch unbenutzte Quelle zur Geschichte der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts. Auf Grund dieser Schrift und im Anschluss an die Publicationen des Archivs von Denifle will er „einige weitere Untersuchungen vorlegen, welche auf die gewaltigen geistigen Strömungen, unter deren Einfluss nicht nur der Predigerorden, sondern überhaupt die ganze abendländische Welt damals stand, neues Licht werfen und zum Verständniss der philosophischen wie auch der historischen Litteratur ihr Scherflein beitragen möchten.“ — **R. Zastiera, Die Grenzen der Staatsgewalt, mit besonderer Rücksicht auf das staatliche Strafrecht. S. 42.** Der modernen Staatsomnipotenz stehen unverrückbar die beiden Principien des hl. Thomas entgegen: Est primo de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae — secundo est de ratione legis humanae, quod ordinetur ad bonum commune civitatis. — **J. a Leonissa, Die unbefleckte Empfängniss der Gottesmutter und der hl. Thomas. S. 57. — G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 69.** Die *scientia media* dient eigentlich rein zu nichts. — **E. Commer, Girolamo Savonarola. S. 85.** Eine philosophische Ehrenrettung.

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1896. 50. Bd. **4. u. 5. Heft. V. Cathrein, Das Strafrecht der Zukunft. S. 361, 489.** Bisher waren, wie man von seiten der Deterministen versichert, die Juristen die einzigen, welche neben den Theologen noch die Freiheit des Willens aufrecht hielten; das Strafrecht schien ein unüberwindliches Bollwerk gegen den Mechanismus und Determinismus. Diese Sachlage fängt an sich zu ändern. Nicht nur Lombroso und seine Schule erkennen kein schuldbares Verbrechen bei dem krankhaften auf frühere vormenschliche Zustände zurückgeschlagene Gewohnheitsübelthäter an, sondern auch Juristen von Fach in grosser Zahl suchen die nur mit Freiheit verträglichen Begriffe von Schuld, Verbrechen und Strafe umzumodeln. Dieses Ziel erstrebt die „Internationale criminalistische Vereinigung“, an deren Spitze v. Liszt, Professor in Halle, steht. Derselbe hält die Freiheit mit dem Causalitätsprincip für unverträglich; damit

„entfällt aber auch dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen gegenüber der von der klassischen Schule überlieferte Schuldbegriff und mit ihm der Begriff der Vergeltung." In dem modernen Sinne ist „Schuld jene subjective Beziehung des Thäters zu dem eingetretenen (beim Versuch: zu dem vorgestellten) rechtswidrigen Erfolg, an welche die Verantwortlichkeit (der Eintritt der Unrechtsfolgen) geknüpft ist." Oder wie Löffler mit Zustimmung Liszt's definirt: „Schuld ist der Inbegriff der strafrechtlich verwandten Beziehungen der Innerlichkeit eines Menschen zu einem socialschädlichen Erfolg seiner Handlung." Aber wie kann man dem Menschen den Erfolg seiner Handlung imputiren, ihn dafür strafen, wenn er nicht frei ist? Liszt behauptet dennoch eine Zurechnungsfähigkeit. „Zurechnungsfähig ist jeder geistig reife und geistig gesunde Mensch." „Die Zurechnungsfähigkeit ist uns von diesem Standpunkt aus lediglich normale Bestimmbarkeit durch Motive, Empfänglichkeit für die durch Strafandrohung und Strafvollzug bezweckte Motivsetzung, mithin lediglich der normale Zustand des geistig reifen und gesunden Menschen."[1]) Aber auch die Thiere sind für Strafen empfänglich, noch mehr die Kinder, und doch sind sie nicht zurechnungsfähig in dem Sinne, dass sie eine gesetzte Strafe verdienten. Das deutsche Strafgesetzbuch nimmt sie ausdrücklich aus. Aber auch die geistig reifen und gesunden Menschen sind nicht immer strafwürdig: alle Gerichte nehmen mildernde Umstände an. Der Gewohnheitsverbrecher dagegen, auf den nach Liszt die Motive gar keinen Eindruck mehr machen, müsste für vollständig unzurechnungsfähig und straflos erklärt werden, was extreme Deterministen auch zugeben, nach welchen freilich der Verbrecher nicht dem Zuchthause, sondern der Irrenanstalt übergeben werden müsste. Fragt man nun: woher hat der Staat das Recht zu strafen, so wird von Liszt jede Zurückführung auf göttlichen Befehl und überhaupt auf Ursachen, welche über die Erfahrung hinausgehen, abgelehnt. „Die Rechtfertigung der Zweckstrafe liegt in ihrer Nothwendigkeit für die Aufrechthaltung der Rechtsordnung und damit des Staates. Eine weitere Rechtfertigung ist überflüssig, so lange die Daseinsberechtigung des Staates nur von der anarchistischen Theorie angefochten wird." Aber hängen denn die Rechtsgrundlagen des Staates und seine Existenzberechtigung nicht von der natürlichen Einrichtung Gottes ab? Ohne diese kann der Verbrecher seine Existenz- und Wohlfahrtsberechtigung der des Staates mit allem Fug entgegenhalten. Das Wesen der Strafe verlangt nach der neuen Theorie: „dass die Strafe als Zweckstrafe sich in Art und Maas nach der Eigenart des Verbrechers richte, den sie durch Zufügung eines Uebels von der künftigen Begehung weiterer Verbrechen abhalten will. In dieser Forderung liegt einerseits der sichere Maasstab für die kritische Wür-

[1]) Lehrbuch des deutschen Strafrechts. (7. Aufl.) S. 142.

digung des geltenden Rechtes, andererseits der Ausgangspunkt für die Entwickelung des Programms einer Gesetzgebung der Zukunft." Aber welcher Strafrichter hat die nöthige Einsicht und Kenntniss, um den Charakter des Verbrechers in kürzester Zeit zu durchschauen? Und wenn er ihn durchschaut, also z. B. als unverbesserlichen Gewohnheitsverbrecher erkennt, müsste er für immer unschädlich gemacht werden, und jeder, mag er nun viele, enorme oder auch nur ein geringes Verbrechen begangen haben, die gleiche Strafe erleiden. Aber auch beim Gelegenheitsverbrecher müsste der Richter, um die Strafe genau dem individuellen Charakter der That anzupassen, eine so genaue Einsicht in das Herz besitzen, dass selbst die Weisheit Salomon's nicht hinreichte, um vor Misgriffen zu schützen. Das erkennt auch Liszt an und empfiehlt daher „das unbestimmte Strafurtheil". Während der Abbüssung der Strafe soll sich zeigen, ob sie wirkt, und wie lange sie fortgesetzt werden soll. Aber damit wird die Freiheit der Sträflinge der Willkür der Richter oder Strafbeamten anheimgegeben. Der Verbrecher wird es an Versicherungen der Besserung nicht fehlen lassen, aber Menschen können nicht entscheiden, ob Jemand sich wirklich gebessert hat. In einzelnen Fällen, namentlich bei jugendlichen Delinquenten, mag das unbestimmte Strafurtheil allerdings gute Dienste leisten.

Miscellen und Nachrichten.

„Kantstudien:“ Unter dieser Devise erscheint bei L. Voss in Hamburg eine neue Zeitschrift, welche von Hans Vaihinger, Professor der Philosophie in Halle, unter Mitwirkung hervorragender Fachgenossen, insbesondere Kantianer, herausgegeben wird und bereits in zwei Heften vorliegt. Ausdrücklich genannt werden auf dem Titel selbst: E. Adickes, E. Boutroux, Edw. Caird, F. Cantoni, J. E. Creighton, W. Dilthey, B. Erdmann, K. Fischer, M. Heinze, R. Reicke, A. Rhiel, W. Windelband. Viele andere treten bereits in den vorliegenden Heften als Verfasser von längeren Aufsätzen oder Recensionen, Selbstanzeigen usw. auf, und eine stattliche Reihe hat bereits Beiträge für die folgenden Hefte zugesagt. Die Zeitschrift soll einen internationalen Charakter tragen, darum treten unter den Mitarbeitern auch Philosophen anderer Länder, diesseits und jenseits des Oceans auf; auch sollen französische, englische und italienische Philosophen Beiträge in den Originalsprachen bringen. Besondere Referenten der betreffenden Nationen haben Jahresberichte über die Kant-Publicationen aller civilisirten Länder zugesagt: Selbst Japan ist durch Dr. Nakashima, Professor der Philosophie an der Universität in Tokyo, vertreten.

Der Inhalt der beiden bis jetzt vorliegenden Hefte ist folgender:

1. Heft. Zur Einführung vom Herausgeber: Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwickelung und die beiden Pole seines Systems. I. Von E. Adickes: Goethe's Verhältniss zu Kant in seiner historischen Entwickelung. I. Von K. Vorländer: § 1. Der transscendentalen Aesthetik. Von A. Stadler: Kant et Fichte et le problème de l'éducation. Par A. Pinloche. Recensionen. Selbstanzeigen. Litteraturbericht. Inedita Kantiana. Die neue Kantausgabe. Exegetische Miscellen. Varia (Vorlesungen über Kant im Wintersemester 1895/96. Preisaufgaben über die Kant'sche Philosophie. In Vorbereitung befindliche Schriften über Kant. Kant's Wappen.)

Das 2. Heft enthält: Die Fortsetzung von Adickes' Aufsatz. Eine Socialphilosophie auf Kant'scher Grundlage von K. Vorländer. Kant in Spanien von W. Lutoslawski. Lose Blätter aus Kant's Nachlass von

E. Adickes. Recensionen. Selbstanzeigen. Litteraturbericht. Mittheilungen. Varia.

Als Programm der Zeitschrift werden vom Herausgeber folgende Aufgaben aufgestellt: Das Arbeitsgebiet der „Kantstudien" wird naturgemäss in erster Linie die Ergründung der Werke Kant's selbst umfassen: erstens die Erforschung der sachlichen und psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung, zweitens die Durchleuchtung ihres Inhaltes im ganzen wie im einzelnen. Die erstere Aufgabe erweitert sich aber von selbst zu der Durchforschung des gesammten historischen Untergrundes, auf welchem das Lehrgebäude Kant's beruht; die Wurzeln der Kantischen Philosophie sind ja weitaus noch nicht alle und noch nicht vollständig blosgelegt, und speciell das XVIII. Jahrhundert, trotzdem es das uns nächstliegende ist, ist nach dieser Richtung hin noch lange nicht genügend durchforscht. Und die zweite Aufgabe führt von selbst über die blose Erläuterung dessen, was Kant gesagt hat und hat sagen wollen (was ja noch vielfach Gegenstand heftigster Discussion ist) hinaus zur Prüfung des Werthes der Kantischen Aufstellungen für unser heutiges Denken überhaupt. Wie die grossen Philosophen nach Kant überall an ihn angeknüpft haben, auch wo sie ihn bekämpften und über ihn hinausgingen (ein Zusammenhang, welcher ebenfalls noch nicht hinreichend durchforscht ist), so gibt es kaum ein Problem der heutigen Philosophie, dessen Discussion nicht mit Nothwendigkeit auf Kant zurückführte, derart, dass die Auseinandersetzung der Sache selbst und die Auseinandersetzung mit Kant oft gar nicht mehr zu trennen sind. Ist doch Kant mit Recht der „Schlüssel zur modernen Philosophie" genannt worden.

Dieser systematischen Aufgabe werden sich die „Kantstudien", nicht weniger widmen als jener historischen, sodass die „Kantstudien", während sie einerseits eine Specialität pflegen, welche in den übrigen Zeitschriften nicht genügende Berücksichtigung finden kann, doch andererseits gegenüber dem Zerfallen der philosophischen Zeitschriften in systematische und historische eine innige Verbindung dieser beiden auf einander angewiesenen Seiten darstellen.

Die „Kantstudien" wollen keiner besonderen Richtung dienen: die bisherige Thätigkeit des Herausgebers bürgt auch dafür, dass weder die apologetische noch die polemische Tendenz einseitig zur Geltung kommen werden.

Eine wichtige Aufgabe sehen die „Kantstudien" vor allem darin, der neuen von der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin beschlossenen Kantausgabe zu dienen und dieselbe vorbereitend zu unterstützen. Insbesondere stellen sich die „Kantstudien" solchen Untersuchungen zur Verfügung, welche für diese Ausgabe angestellt worden sind, aber nach deren Plan in sie selbst nicht hineingehören. — Man sieht, das ist eine Anlage in grossem Stil.

Die Function des Kleinhirns. H. Bond hat einen Fall von Kleinhirn-Atrophie und Sklerose beobachtet, der auf die Functionen dieses Organs mehr Licht verbreitet und den seitherigen Meinungen darüber widerspricht. Bei einer Patientin, seit ihrem siebenten Lebensjahre geistig und leiblich schwach, war das Kleinhirn, Pons und Medulla erkrankt und functionsunfähig, und trotzdem blieb sie mit Erhaltung aller Sinnesorgane bis ins 60. Jahr am Leben. Ein analoger berühmter Fall ist der der Al. Labrosse, welcher das ganze Kleinhirn, die Brücke und der vierte Ventrikel fehlten, ohne Störung der Sinnesfunction oder der Sensibilität. Sehr entschieden traten dagegen die Erscheinungen der Ataxie, welche Luciani in ihre Bestandtheile: Asthenie, Atonie und Astasie zerlegt, auf: Allgemeiner Tremor, Stottern, Haltlosigkeit im Stehen und Gehen (wie bei der Labrosse). Dass sie aber selten und dann nicht nach einer bestimmten Richtung fiel, erklärt sich aus der Zerstörung der beiden Kleinhirnhälften. Auffallend ist die Herabsetzung der Intelligenz bei der geringen Verletzung des Grosshirns (auch die Labrosse hatte grosses Grosshirn bei sehr beschränkter Intelligenz). Vielleicht hätte eine mikroskopische Untersuchung auch Entartung des Grosshirns nachgewiesen.[1])

Nekrolog.

Am 16. Nov. v. J. starb zu Eichstätt der um die christliche Philosophie hochverdiente Domcapitular Prof. Dr. Albert Stöckl. Geb. den 15. März 1823 zu Möhren, machte er seine Gymnasial- und akademischen Studien zu Eichstätt, wo er 1848 die hl. Priesterweihe empfing. Kurze Zeit in der Seelsorge thätig, fand er, von 1850 an, das eigentliche Gebiet seines unermüdlichen Schaffens auf dem Lehrstuhl, zunächst in Eichstätt, dann 1862 an der Akademie zu Münster, und zuletzt wieder (1871) in Eichstätt. Ueberaus zahlreich sind die aus Stöckl's Feder geflossenen Schriften: Rhetorik, Aesthetik, Pädagogik, Apologetik, Dogmatik, vor allem aber die Philosophie haben in ihm einen ebenso allseitigen, fleissigen Bearbeiter, wie durch seltene Klarheit ausgezeichneten Darsteller gefunden. Es würde zu weit führen, alle Arbeiten St.'s aufzuführen, nur die verbreitetsten seien genannt: „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" 3 Bde. (Mainz 1864—65); „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter" 1891; „Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart" 2 Bde. 1883; „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" 2 Bde. (3. Aufl. 1888); „Grundriss der Geschichte der Phil." (1894, ein Auszug des vorigen); „Lehrbuch der Philosophie" 3 Bde. (7 Auflagen 1868—1892); davon ein Auszug u. d. Tit.: „Grundzüge der Philosophie" 1892; „Lehrbuch der Apologetik" 2 Bde. 1895, usw. Leo XIII. ernannte den unermüdlichen Gelehrten in anbetracht seiner hohen Verdienste um die Verbreitung der thomistischen Philosophie zum Mitglied der römischen Akademie des hl. Thomas. In der That, wenn die scholastische Philosophie auch in Deutschland einen Aufschwung genommen und tieferes Verständniss in weiteren Kreisen gefunden hat, so ist Stöckl einer der ersten, der dazu beigetragen: *Exegit monumentum aere perennius.* R. I. P.

[1]) Vgl. Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane. 11. Bd. S. 453 ff.

B
3
P75
Bd.9

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY